ERNST BLOCH

Avicena y la izquierda aristotélica

EDITORIAL CIENCIA NUEVA

Este texto es reproducción de la primera edición, publicada en Berlín en 1952, con algunas adiciones posteriores del autor.

Título original: *Avicenna und die aristotelische Linke*

Traducción: Jorge Deike Robles, licenciado en Filosofía y Letras
Portada: Alberto Corazón

Número Registro: 3.171 - 65
Depósito Legal: M. 3676 - 1966

© Copyright Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. Reservados todos los derechos. Derechos exclusivos para la publicación en castellano: Editorial Ciencia Nueva, S. L. Preciados, 23. Madrid-13

MARIBEL, Artes Gráficas.—Tomás Bretón, 51. Naves 5 y 7.—Madrid

La evolución es «eductio formarum ex materia»

AVICENA - AVERROES

NUNCA LO MISMO

Todo pensamiento cuerdo puede haber sido pensado siete veces. Mas cada vez que se volvió a pensar, en otro tiempo, en otras circunstancias, no era ya el mismo. No sólo el pensador, sino, sobre todo, la cosa a pensar, cambian de una vez para otra. La cordura ha de reafirmarse, acreditándose a sí misma como nueva. Ello tuvo lugar de modo muy trascendental entre los grandes pensadores de Oriente, que supieron salvar y, al mismo tiempo, transformar la luz griega.

Uno de los primeros y más grandiosos entre estos pensadores fue Ibn Sina, Avicena en su forma latinizada. Nacido el 980 en Afjana, cerca de Bujara, pertenece al pueblo tajik. Abu Ali al-Hussein ibn Abdallah ibn Sina procedía de una familia rica; los padres habían proporcionado al muchacho una educación esmerada y la precocidad de éste era totalmente saludable, sana. Respondía a ese tipo de talento que se apresta temprano a seguir el camino claramente intuido. Bien iniciado en aritmética, geometría, lógica y astronomía, Ibn Sina ingresó en la Universidad de Bagdad, donde cursó estudios de Filosofía y Medicina. A los dieciocho años estaba ya en condiciones de simultanear los quehaceres políticos y el cultivo de la ciencia médica. Más adelante fue visir del soberano de Hamádan (la antigua Ecbatana), pasando luego a servir al príncipe de Ispahán y regresando a Hamadán tras su conquista por este último. Al mismo tiempo había adquirido muy pronto, a partir de la afortunada curación del hijo del califa de Bagdad, fama de gran médico y, con ella, notables riquezas. Los enemigos, que desde un principio no le faltaron a Ibn Sina en los círculos de los ministros de la religión, dicen que se entregó en demasía al amor y a la bebida, lo cual, caso de ser cierto, redondea la imagen de una naturaleza fuerte. Su verdadero exceso es el de una obra muy amplia: Avicena dejó a la posteridad noventa y nueve escritos. Versado por igual en Medicina y Filosofía,

escribió Avicena el famoso *Canon de Medicina,* que durante muchos siglos fue tenido en Oriente como en Occidente por la obra fundamental de la terapéutica. Su principal obra filosófica lleva el significativo título de *Kitab-as-sifa* (*Libro de la Curación*), que hace extensivos la curación y el gobierno del cuerpo al plano del entendimiento. El *Libro de la Convalecencia* es una enciclopedia que en dieciocho libros trata cuatro disciplinas capitales: la Lógica, la Física, la Matemática y la Metafísica. En versión latina (algunas de las traducciones se remontan hasta los siglos XI y XII) tenemos: *Compendium de anima, De Almahad, Aphorismi de anima, Tractatus de definitionibus et quaesitis, De divisionibus scientiarum,* así como los tratados reunidos bajo el nombre de *Metaphysica.* Se ha perdido, conociéndose sólo una parte muy reducida de él, gracias a las menciones de filósofos posteriores, el escrito probablemente menos ortodoxo de Avicena, la *Philosophia orientalis.* Tan poco ortodoxa como ésta —aunque, por razones idiomáticas, sólo es asequible a un núcleo muy reducido de lectores— es la enciclopedia en dos tomos, redactada en antiguo tajik, que lleva el título de *Danish-Nameh* (*Libro del Saber*), la cual se editó entre 1937 y 1938 en Teherán (cf. al respecto Bogutdinov, en la revista soviética *Voprosy filosofiy,* marzo 1948, páginas 358 y ss.). Murió Avicena el año 1037, en Ispahán; pero su tumba se encuentra en Hamadán, donde aún hoy se muestra a los visitantes. En esta misma ciudad se celebró en 1952, por iniciativa del Comité de la Paz Iranio, un acto conmemorativo en honor de este gran filósofo, abierto y progresivo, que se inserta con todo su resplandor iranio-árabe en la tradición cultural del Próximo Oriente. El centenario no concuerda exactamente con la cronología europea, aunque sí con la islámica y su año lunar. La nuestra debería sentirse obligada desde hace mucho tiempo a recordar a la escolástica oriental con mayor precisión que hasta ahora. Porque ésta —en notoria contradicción con la occidental— es una de las fuentes de nuestra ilustración y, más que otra cosa, como se ha de ver, de una vivacidad materialista altamente singular, desarrollada a es-

paldas del cristianismo, partiendo de Aristóteles. Hay una línea que desde Aristóteles no conduce hacia Santo Tomás y hacia el espíritu del Más Allá, sino hacia Giordano Bruno y la *floreciente* materia total. Y es precisamente Avicena, junto con Averroes, uno de los primeros y más importantes hitos en esta línea. Se trata ahora de comprender el significado de la conmemoración de este hito, que ni es casual ni ha pasado como tantas otras jornadas conmemorativas. Esta remembranza era, por el contrario, urgente y necesaria pues estaba en cuestión una consideración renovada de la materia tras un largo olvido. Tal consideración no se había emprendido ni en la forma obtusa que es de rigor entre los mecanicistas ni con la timidez que desearían los partidarios del Más Allá; Avicena la transmitió cargada de energía.

Ibn Sina era médico; no fue nunca monje, como tampoco lo fueron los restantes pensadores destacados del Islam, que llevaban una vida mundana y pensaban en términos científico-naturales. La sociedad islámica entera, ciertamente, se regía, pese a sus formas feudales y pese a su ardor bélico espiritualista, por una ley distinta de la europea medieval. A su manera, era una sociedad burguesa anticipada, aún con residuos de constitución tribal, dominando, sin embargo, en ella el capital mercantil, que le daba el impulso esencial. La Meca, lugar de origen del islamismo, era un antiguo gran centro comercial, uno de los puertos de embarque del tráfico de Arabia, Persia y la India con los países del Mediterráneo. Y desde mucho antes de Mahoma eran ya muy pocos los árabes que vivían como nómadas en el desierto. Había, desde tiempos remotos, beduinos agricultores y las caravanas enlazaban unos mercados con otros. El mismo Mahoma se había relacionado por su matrimonio con una de las más ricas familias de comerciantes. Al gran mercado de La Meca habían precedido en tiempo de los romanos los centros comerciales de Petra y Bostra, de población árabe. Pocos años después de la muerte de Mahoma, el califa Omar habilitó el fondeadero de Basra, poniendo de esta forma a toda la navegación del golfo Pérsico bajo la influencia árabe. Puede decirse así «cum grano salis» que la sociedad árabe tuvo sus Venecias y Milanes con quinientos años

de antelación. En el momento en que la Europa en tiempos romana volvía a estar ruralizada casi por completo, triunfaba en Oriente el capital mercantil, la más antigua forma de existencia libre del capital. A los cien años escasos de la Hégira llegaba por el Oeste hasta España, y por el Este hasta la India. Mas, ¿y los caballeros árabes, la misma guerra santa...? Eran funcionarios de Simbad el Marino. A diferencia, pues, de la temprana Edad Media europea, la árabe está cimentada sobre comerciantes cosmopolitas, sobre una floreciente producción y una rica circulación de mercancías, en lugar de fundarse sobre un Estado semisalvaje, con castillos, pocas ciudades y muchos conventos. De esta manera no sólo pudo hacerse la luz en el mundo árabe de entonces antes que en el Franquistán, sino que aquella luz llegó a tener una mayor movilidad que la de las posteriores escuelas monacales europeas y las universidades que de ellas surgieron.

A ello hay que añadir el arraigo local que, junto al comercio y el trasiego, tenía allí el libro. Aún se mantenía, no truncada por migraciones de pueblos, una riquísima tradición de finales de la antigüedad. Era en Siria donde con mayor vivacidad se había conservado, libre del anquilosamiento bizantino y del rigor de la trascendencia; Jámblico, el más celoso pensador neoplatónico de los viejos dioses, era sirio. Cristianos sirios hacían de médicos mucho antes de Mahoma, y en la primera época del Islam traducían a los filósofos griegos al árabe. Tampoco es desdeñable el contacto mantenido por el mundo árabe con los cultos de la luz iranios, con la libertad de conciencia que durante tanto tiempo distinguió a la Persia rural y caballeresca y que hubo de cobrar una expresión sorprendente con la acogida dispensada por el sasánida Cosroes I a los últimos filósofos griegos, expulsados por Justiniano. Aunque aquella libertad de conciencia había disminuido mucho, aunque este mismo Cosroes se había hecho acreedor de un nombre teológico (Nuschirván, es decir, el Inmortal), oprimiendo a las sectas naturalistas comunistas, aunque hasta el momento de su islamización, el nuevo imperio persa estuviera

dominado como nunca por una casta sacerdotal que se caracterizaba por sus sombrías supersticiones y por un ritual inflexible, lo cierto es que aún perduraba la luminosa energía de la vieja religión de la luz irania, así como la creencia de que a través de la razón activa y las instituciones sociales podía prestar el hombre su mejor ayuda al espíritu del bien en la lucha sostenida por éste contra el espíritu del mal. Bujara, en cuyas inmediaciones había nacido Avicena y que era dependiente de Bagdad, pertenecía al ámbito cultural jorrémico-iranio, y la misma Bagdad se convirtió a partir del siglo VIII, desde los tiempos del califa Al-Mansur, en el lugar de fusión por excelencia de las culturas árabe e irania. Era, pues, una ciudad en la que se conocía algo más que el Corán, floreciendo como sede de la más avanzada civilización de su tiempo, así como de una afirmación de la cultura mundana frente a la ortodoxia, enemiga de la razón. La mentalidad liberal allí surgida se transmitió luego al lejano extremo ocidental de esta misma cultura, a Córdoba. Pues la filosofía, como ya se indicó antes, no está en el territorio islámico como una exótica planta de invernadero; justamente en él tenía su tradición greco-siria. Todo ello explica y envuelve esa peculiaridad de los más señalados pensadores islámicos, que los hace ser antes médicos que monjes, antes naturalistas que teólogos. En la Europa medieval, los filósofos con inclinaciones científico-naturales eran tan infrecuentes como anormales (Roger Bacon y San Alberto Magno son casi los únicos), mientras que entre los escolásticos árabes, la situación es la inversa. Es la ciencia natural y no la teología lo que predomina en ellos, aun cuando están interpretando las suras del Corán (como se evidencia en el *Almahad*, donde Avicena, al interpretar la sura 36, niega la resurrección corporal de los muertos allí postulada). Y era, por último, la ciencia *mundana* el lustre con que los gobernantes de oriente y occidente islámicos, los Abasidas de Bagdad como los Omeyas de Córdoba, se complacían en adornar su poderío; en este sentido, el califa no era un papa. Fue mucho más tarde, al empezar a declinar el fundamento político-

comercial de la sociedad árabe, cuando se hizo sentir la influencia antirracionalista de la ortodoxia. Hasta entonces, junto al aprovechamiento y desarrollo apenas obstaculizados de la antigüedad «pagana», destacó lo que Roger Bacon encomiaba muy especialmente en la ciencia árabe: su calidad de «scientia experimentalis». Alexander von Humboldt llega incluso a afirmar que los árabes son, en una palabra, los inventores de la experimentación premeditada y encauzada. El punto de partida de los grandes médicos filósofos del medioevo islámico, que determina en ellos una mentalidad nada clerical, es, pues, de índole muy distinta al de la Europa clérico-feudal. Y ello pese a la común procedencia de Aristóteles y pese a! impacto de la mística, que se dio, y de manera importante, en el pensamiento oriental, procedente del cercano neoplatonismo.

No puede extrañar así que los pensadores indicados sintieran su superioridad sobre la fe. Adhesiones a ella, en términos generales, no faltan, desde luego, mas esta fidelidad se ve escatimada en seguida por una salvedad muy precisa. Por un reparo semejante al que pueda formular un hombre ante la comida de los niños o, quizá mejor, el buscador de la verdad ante el oropel, incluso ante las florescencias de un pensamiento turbio. Los inicadores de la fe, piensa Avicena, dijeron en su tiempo lo mismo que habrían de enseñar después los filósofos, pero aquéllos lo hicieron en forma velada, como les es propio. Lo hicieron por medio de imágenes y símiles, pues la revelación, al estar destinada a todos, se sirve de un lenguaje metafórico que todos puedan entender. Si ella y sus leyes se hubieran transmitido de otra manera, habrían resultado infructuosas. La tarea de la filosofía, en cambio, estriba en revisar la religión a la luz del entendimiento de los más avanzados, es decir, conceder la palabra a la demostración en lugar de a la inspiración. Mas con ello, la fe en el Corán en cuanto palabra de Dios quedaba transformada en la fe en el poder del entendimento humano, de naturaleza muy distinta Es notorio que las relaciones con la religión tradicional se hubieron de relajar entonces, de forma que la restrictiva y, en general, normativa influencia de ésta sobre la investigación sólo podía ser muy reducida. Al mismo tiempo no quedaba en la religión ningún

que, sin consultas al Corán y sin tránsito por la mezquita, predicaba el refluir del alma hacia la cósmica luz original. Y también se relacionaba con los Hermanos Puros de Basra, una secta crudita fundada alrededor del 950, que exponía, en una enciclopedia conservada hasta nuestros días el origen luminoso del mundo desde un ángulo neoplatónico, al objeto de llegar así a la doctrina inversa, la doctrina del regreso del mundo y del alma, es decir, el libro de viajes hacia la luz originaria. Todo esto es misticismo y, en cuanto tal, no tiene mucho de profano, mas ya se dijo antes que este misticismo —aliado anómalo, aunque innegable— estaba, al igual que el naturalismo, en pugna con la clase sacerdotal y la ortodoxia de las Escrituras. En una mística puramente trascendente, la religión de ningún modo se rechaza so pretexto de que sea un opio para el pueblo, antes bien resultará un opio insuficiente; en la mística de orientación panteísta, en cambio, se advierten tendencias que se aproximan a un despertar, si no del estado de trance, al menos del de la esclavitud religiosa. Entre los sufíes, la fe positiva se resuelve en la contemplación interna del Todo-Uno; el sufí percibe la nulidad de todas las religiones y, en el plano espiritual, se siente muy por encima de ellas, que sólo existen para los no iniciados. Esto mismo, mezclado con un neoplatonismo vulgarizado, es también válido para los Hermanos Puros de Basra: las religiones positivas no sólo son fases de transición, grados intermedios pedagógicos de una verdad «pneumática», sino que, a fin de cuentas, son ofuscaciones de la luz, países engañosos. Decía así el místico Abu Said, amigo de Avicena: «Hasta que la mezquita no sea arrasada por completo, no quedará consumada la obra de los derviches; mientras la fe y la incredulidad no sean uno y lo mismo, ningún hombre llegará a convertirse en un musulmán verdadero.» Goldzhier (*Vorlesungen über den Islam* [*Lecciones sobre el Islam*], 1910, pág. 172) señala concretamente lo mucho que en tales pensamientos coincidían los sufíes con los librepensadores islámicos, quienes, partiendo de otras reflexiones, habían llegado a resultados idénticos. Y cuando un místico

se pasaba de sutil al deducir las consecuencias de la fusión con lo divino, está demostrado que trababa conocimiento con el verdugo. Tan parva, pues, es la distancia que media entre elevarse sobre la religión y superarla, entre la destrucción del hombre en Dios y la destrucción de Dios en el hombre. La alegoría de los tres anillos en Lessing, que procede, a través de Boccaccio, de la corte de Federico II de Hohenstaufen, donde se hacía sentir la influencia sarracena, mas también la fórmula de idéntica procedencia «de tribus impostoribus» —que se refiere a Moisés, Jesús y Mahoma—, toda esa irreligiosa labor de esclarecimiento tiene en su origen, además del naturalismo como componente principal, este elemento sumamente paradójico que es el misticismo ajeno a la religión. Se aprecia palpablemente —en forma no panteísta, sino humano-escatológica— en Joaquín de Fiore, predicador de la venida de un Tercer Testamento sobre los Antiguo y Nuevo, expirados ya. Por última vez aparece este exaltado anticlericalismo entre los místicos alemanes del siglo XIV, por ejemplo entre los Hermanos del Espíritu Libre, que tanto nos recuerdan al sufismo, o en la deificación del hombre, en la divinización de la razón que hace el Maestro Eckart.

Por supuesto, no queriendo sacar de quicio verdad tan fundada, hay que admitir que el misticismo no sólo adoptaba una actitud anticlerical, sino que también podía presentarse como enemigo del saber, faceta esta última a la que propendía más en todas las épocas de fuerte reacción. Hasta la obra de Avicena sufrió las consecuencias de ello, tan pronto como el misticismo se hubo aliado con la ortodoxia, acosando en seguida a la filosofía. Ello fue inicado —en significativa combinación con un escepticismo antirracionalista— por Algazel, cuyos primeros pasos fueron los de un profesor de Filosofía en Bagdad, aunque su obra *Destructio philosophorum*, de tan largas consecuencias, la escribió contra la filosofía y a favor del misticismo, pasando los últimos años de su vida como sufí. Su influencia sobre el sufismo consistió en depurarlo radicalmente de la dirección panteísta junto con la intelectual, instituyendo a

cambio en él la ortodoxa y trascendente. «Cuando sale el sol —decía el renegado de la filosofía así surgido— se puede prescindir de Saturno», es decir, del planeta de la cavilación, de las vigilias, de la ciencia. Para él, el sol era el Corán, y tenía por saturnales y malditas a las que justamente eran las principales doctrinas de Avicena: la eternidad de la materia, la inviolabilidad de las leyes de la causalidad, la no resurrección de los muertos. Y, sin embargo, junto a este misticismo que conduce hacia el oscurantismo, confundiéndose después con él, se alza aquel otro que a su manera apoyó la subordinación avicénica de la fe en las Escrituras a la verdad del conocimiento científico. Pues, como al cabo se evidencia, la *doctrina entera de la religión como envoltura alegórica* proviene, al menos formalmente, del misticismo y no de la pura ilustración. A la manera estoico-panteísta, el neoplatonismo había incluido todas las concepciones religiosas del mundo por él conocido, tanto las griegas como las orientales, en esta alegoresis, es decir, en esta conversión de alegorías religiosas en conceptos filosóficos. En la patrística cristiana expuso luego Orígenes la doctrina del triple significado de la palabra bíblica: el somático-literal, el psíquico-alegórico y el pneumático-descifrado. No hay duda de que la «verdad» que de este modo creyeron encontrar los neoplatónicos y después Orígenes no se corresponde con aquello que la ilustración, ya desde Avicena, llamaba núcleo racional. La alegoresis mística (a menudo campo de experiencias de una indiscriminada serie de mañas interpretativas) se ponía en práctica principalmente para salvar la religión, no para criticarla, menoscabarla o, acaso, superarla por medio del saber. En esta doctrina interpretativa alegórica se presupone además en todo momento que el testimonio religioso y el conocimento racional implican un contenido idéntico, opinión que en ningún modo compartía Avicena. Aun así, la relación entre fe y saber en éste procede en última instancia de la alegoresis neoplatónica; en su forma racionalizada, la de Avicena, esta relación ha fecundado a toda la ilustración europea.

EL VIVIENTE, HIJO DEL DESPIERTO, DIOS COMO CUERPO CELESTE

El juego del saber con la fe está transmitido a su vez de manera un tanto metafórica, y no sólo en la fábula de los tres anillos, sino en otra mucho más prolija, en una de las primeras novelas filosóficas, el libro de Abentofáil *El Viviente, hijo del Despierto*. Y esta fábula llegó asimismo a la literatura europea teniendo en ella mayor difusión que la de los tres anillos, pues la novela de Abentofáil sirvió más adelante de modelo para el Robinsón y sus innumerables imitaciones. Mas la novela, en sí, procede ideológicamente de Avicena; incluso el ingenioso título está tomado literalmente de él. Deseando demostrar la absoluta suficiencia del conocimento racional, había imaginado Avicena a un hombre que en plena soledad alcanzaba el conocimiento, y le había bautizado con un nombre muy poco opiáceo: «Hadj ibn Yakzan», «el Viviente, hijo del Despierto». El Despierto es el entendimento activo, general, que colma a los humanos y los vincula entre sí. Y aquí mismo viene dada ya la motivación de la novela filosófica que cien años después escribió en la España árabe Abentofáil, el maestro de Averroes, con el mismo título: *El Viviente, hijo del Despierto*, en la que habría de ser ejemplificada la ficción de Avicena. Con el nombre de «Philosophus autodidactus» llegó en 1671, en el momento oportuno, esta novela a la temprana ilustración europea; su traducción alemana, de Eichhorn —*Der Naturmensch* (*El hombre natural*), 1783—, puso un broche roussoniano a la tardía. Pero

la novela no sólo dio lugar al Robinsón, sino que reforzó la creencia fundamental de la ilustración, a saber, que el hombre, poseyendo la razón, no necesitaba de la fe. Pues el filósofo autodidacta de Avicena-Abentofáil adquiere el conocimiento de la naturaleza y la sabiduría por sus propios medios, sin enseñanzas sacerdotales que lo conturben y sin los sucedáneos místicos del vulgo, que nunca tuvo acceso al pensamiento porque se le mantuvo apartado de él. De cualquier modo, aún este ejemplar progresa finalmente en la que se podría llamar fase suprema de su conocimento autónomo, hacia la unión mística. Aquí, el naturalismo, igual que en todo el ámbito cultural islámico, que en este aspecto sigue siendo medieval, no excluye al misticismo, sino que lo incluye. Pero éste no invalida al naturalismo de los grandes pensadores; en el caso concreto de Avicena, por el contrario, garantizó además de la continuidad de su vocación, predominantemente científico-natural, su independencia del Corán, de la ortodoxia. Totalmente ajena al espíritu esclarecedor, sólo parece ser esa especie de éxtasis —última fase del perfeccionamiento racional de sí mismo— mediente el cual hace en la novela Abentofáil que su Robinsón se extravíe hacia Dios. Y cuán extraño al naturalismo resulta que Abentofáil ensalce precisamente a Avicena, junto con los sufíes, como campeón de este éxtasis. Para ello cita el siguiente texto de Avicena: «Cuando la voluntad y el ejercicio han alcanzado en uno cierta altura, le llegan desde el origen de la luz de la verdad reconfortantes rayos, igual que los relámpagos, que le iluminan un instante con su resplandor y en seguida desaparecen. Pronto si persevera en el ejercicio, se le multiplican estos destellos efímeros, y al poco tiempo son tan frecuentes que se le presentan aún sin ejercitación. Y entonces, cada vez que ve algo con una sola mirada, se acerca hasta la puerta de lo Sagrado, algo de cuya esencia se incorpora y en cada cosa que mira fugazmente ahora descubre en seguida la verdad. El ejercicio le lleva por fin hasta la fase en que alcanza un estado de sosiego; todo lo que antes huía de él se le hace ahora familiar; lo que antes veía como un simple parpadeo se

le convierte ahora en clara luz; le es deparado un conocimiento permanente que en ningún momento le abandona. Hasta que por fin llega a aquel grado del conocer en el cual el misterio se asemeja a un espejo bruñido orientado en dirección a la verdad. Y es única y exclusivamente en esta fase cuando se mira a través de la puerta de lo Sagrado, y ello equivale a la auténtica fusión» (Abentofáil, versión alemana: *Der Naturmensch* [*El hombre natural*], *págs.* 30 y ss.). En esta cita alude Abentofáil a la perdida «Philosophia orientalis» de Avicena; pero ésta había puntualizado que no sólo el Corán, sino también la filosofía de Aristóteles contenía la verdad, aunque oculta tras un velo. La verdad patente se habría mostrado por vez primera justamente en la «philosophia orientalis» en cuanto filosofía no ya de los orientales, sino del oriente, es decir, del nacimiento de la luz, de la iluminación. Y Averroes, en su «Destructio destructionis», da cuenta a su vez de que la «Philosophia orientalis» de Avicena —en una auténtica profesión de fe panteísta— se había adherido al viraje efectuado por Alejandro de Afrodisia, comentarista de Aristóteles de finales de la antigüedad, según el cual «existe en el universo una fuerza unitaria que penetra en las partes de él de la misma manera que la energía vital penetra en los miembros del cuerpo del animal, dándoles cohesión». Hemos conocido muchos partidarios de Avicena que atribuían esta doctrina a su maestro. Según ellos, la expuso en la «Philosophia orientalis» porque reflejaba la opinión de los iluminados, conforme a la cual Dios no es otra cosa que el «corpus coeleste», el cielo (*Destructio destructionis*, versión alemana de Horten: *Die Hauptlehren des Averroës* [*Doctrinas principales de Averroes*], 1913, pág. 234). Pues bien, visto lo que antecede, tampoco el éxtasis enunciado por Avicena se nos aparece ya tan desprovisto de intención esclarecedora ni tan alejado del naturalismo. Pues lo Sagrado cuya puerta franquea el estático de Avicena, en modo alguno se alberga en una trascendencia no-natural, sino que es Alá penetrando como flúido la naturaleza misma y, en la culminación de ésta, la bóveda estrellada. En este punto, el misticismo en el

que el «hijo del Despierto» de Avicena-Abentofáil alcanza libremente su perfección, vuelve, pues, a ser claramente panteísta. Aristóteles, con sus inflexiones politeístas, veía a los astros como dioses; en Avicena, en cambio, la divinidad penetra con palpitantes acentos monistas toda la naturaleza; en su éxtasis se funden de este modo el alma arrobada y el cielo estrellado en cuanto naturaleza no menos arrobada. Ello entraña sin duda un excelso apartarse de los movimientos en la tierra (bajo la luna), pero aun el Avicena místico sabe poner a salvo el naturealismo (Dios = corpus coeleste), amén de la atención vigilante. Queda, por tanto, en pie que el símil de la envoltura empleado en relación con la fe le confiere al saber la autonomía justa que en su altura de entonces podía disfrutar. Y el saber, a menudo con éxtasis, permanece fiel al cuerpo, a la naturaleza, e incluso eleva a la materia-naturaleza hasta los cielos.

Mas, concretando sobre Avicena, no sería éste el marco más apropiado para una exposición detallada de su ideario. Habría que tratar además algunos puntos demasiado ligados a su época, no incluidos en su posible legado, los cuales sólo tienen ya interés desde el punto de vista histórico y no desde el filosófico. El filósofo Avicena se conserva vivo por razones de muy otra índole: en el comienzo de este escrito se le designó como hito en la línea aristotélica auténticamente continuada. Como hito del incipiente esclarecimiento medieval, de la incipiente exaltación de la materia, en la medida en que el propio Avicena se le aparecía a la ortodoxia de su patria y desde lejos también de la escolástica cristiana. (No obstante, es preciso decir que un arabista sin notorias afinidades electivas con los ilustrados temas de Avicena y Averroes, el en tiempos teólogo católico M. Horten, al traducir y poner sus comentarios primero al uno y luego al otro, intenta minimizar su función esclarecedora e incluso se la niega. Pretende que su naturalismo no es más que «una burda tergiversación de la escolástica», favorecida al parecer por las deficientes traducciones latinas. Es más, en opinión de Horten, Averroes evolucionó con el tiempo de antiortodoxo a nada menos que «apologista del Corán». Mal se armoniza, sin embargo, con ello ese «rasgo panteísta» que Horten no puede dejar de admitir en Averroes. Lástima que la ortodoxia islámica de la época, que persiguió

a Avicena lo mismo que a Averroes, quemando sus libros, no creyera asimismo en tal fidelidad al Corán; por el contrario, cada vez que era manifestada, la entendía como de labios para afuera solamente. Aquellos ministros de la religión advertían por desgracia el naturalismo en ambos filósofos con mayor agudeza que un arabista reaccionario de nuestros días, «post festum». Y en cuanto a los efectos claramente subversivos del averroísmo en el medioevo cristiano, tampoco en este caso parece que la «burda tergiversación» sea debida a la escolástica, cuyo error menos craso era el primitivismo. Así, pues, Avicena y Averroes prevalecen contra la oposición de un mundo islámico controlado por el muftí; pretender adjudicárselos a éste «a posteriori» no es ya un problema de variantes filológicas, sino una verdadera filología de la leyenda.) La misma división avicénica de la filosofía sigue un criterio distributivo menos teológico que el de los aristotélicos cristianos. Avicena propugna, después de los estudios propedéuticos, la lógica y la matemática, un amplísimo compendio científico-natural y filosófico-natural, y sólo entonces, edificada sobre todo ello, la metafísica. Mas no es este empirismo natural en la estructura, que viene a ser el centro de gravedad en la enciclopedia, lo más característico de la obra de Avicena. Antes bien, lo que mejor le caracteriza, lo que da consistencia a su recuerdo, más aún que su recuerdo, es precisamente la línea que, pasando por él, conduce desde Aristóteles no hacia Santo Tomás, sino hacia Giordano Bruno y sus continuadores. Para esta línea y su dirección se propone aquí, pensando en la famosa bifurcación que tuvo lugar tras la muerte de Hegel, el término *izquierda aristotélica*. Ello entraña una conciliación entre los procedimientos naturalistas usados para traer a la tierra al *nous* aristotélico y al espíritu de Hegel. Tal conciliación no se debe forzar, por supuesto, pues Aristóteles no es Hegel, las motivaciones sociales de las posteriores bifurcaciones de estas filosofías son muy otras, los lapsos de tiempo transcurridos hasta aparecer las respectivas izquierdas parecen diferir y, finalmente, entre Avicena por un lado y la izquierda

hegeliana por el otro hay una diferencia de estatura intelectual. Aun así, hay ciertas correspondencias; actúan como vínculos el interés por las cosas de este mundo, que adquiere la preponderancia aquí como allí, la paulatina reclusión del *nous* aristotélico en un naturalismo más sólido y del espíritu hegeliano en un naturalismo completamente transformador. Y en cuanto al plazo de tiempo que transcurre hasta la naturalización de Aristóteles y Hegel, respectivamente, hay que decir que también después de Aristóteles surgió inmediatamente una izquierda. Aristóteles había definido la materia como «dynamei on», el mero ser en potencia, como lo indeterminado en sí, que, al igual que la cera, acoge pasivamente la forma y se deja modelar por ella. La forma (causa final, forma final, entelequia) es la única que tiene aquí un papel activo; y la forma suprema, el acto puro totalmente inmaterial, es el *nous*, el Dios puramente intelectual. Mas hubo de ser esta doctrina la que en su lugar de origen, y tan rápidamente como en el caso de Hegel, sufriera la primera corrección hacia la izquierda. Pues ya Estratón, tercero de los jefes de la escuela peripatética, atenuó considerablemente el teísmo del *nous* puro, así como su radical separación de la materia. Estratón, al que habían dado el sobrenombre de «el Físico», es el responsable de la primera inflexión naturalista en el aristotelismo, pero poco después, el ya mencionado gran comentarista de Aristóteles de finales de la Edad Antigua, Alejondro de Afrodisia, echaba a rodar el atributo adicional de la máxima potencia hacia la materia, el cual, como se ha de ver, da lugar a que en Avicena aparezca siempre la materia dotada de forma eficiente y, de la misma manera, toda forma eficiente provista de materia. Es ésta la naturalización iniciada por Avicena, la cual progresó posteriormente con el filósofo judeo-español Avicebrón hasta producir el concepto de una «materia universalis», mostrando acto seguido en Averroes a la materia como dotada de un eterno movimiento interior y uniformemente viva: en calidad de «natura naturans», sin necesidad de un Dios-*Nous* ni fuera ni por encima de ella. Hasta que, al producirse en el Renaci-

miento el giro del teísmo a un materialismo —todavía panteísta, como todos los anteriores—, Giordano Bruno (gran admirador de Avicebrón y Averroes) concibió a la materia como la *vida total, fecundante y fecundada*, una, infinita como el antiguo Dios, pero sin un Más Allá. Esta línea, pues, que parte del concepto aristotélico de materia y forma, y su efecto, consistente en que *la misma potencia divina queda asumida por la potencialidad activa de la materia*, señalan primordialmente el camino de la izquierda aristotélica, en el que Avicena se alza como hito, señalando la nueva época que se inicia tras la antigüedad. Mientras tanto, la derecha aristotélica, que conduce hasta Santo Tomás, ponía un nuevo énfasis teísta en el *nous* puro, no bastándole el que ya había puesto Aristóteles. Y así, esta derecha dejaba a la materia reducida a la mera potencialidad, esto es, en la radical incapacidad de realizarse a sí misma en el mundo a partir del simple «dynamei on» o «ser en potencia». Mas, ocupándonos ahora más concretamente de la izquierda y de la persona de Avicena, hay *tres puntos capitales* en los cuales se llevó a la práctica el desarrollo ulterior de Aristóteles en sentido naturalista. Atañen *en primer lugar* a la doctrina del *cuerpo y el alma, en segundo lugar* a la del *entendimiento agente* o de la *inteligencia común a todos los hombres*, y *en tercer lugar* justamente a la de la relación entre *materia y forma* (*potencialidad-potencia*) en el mundo. Y los dos primeros puntos guardan por supuesto una relación con el tercero, con el sesgo hacia la izquierda en el problema de la materia, con el encumbramiento de lo corpóreo.

1) Por lo que respecta al problema de *cuerpo y alma*, nuestro pensador cree en esta última. Pero ella se da también en los animales, en sus formas volitiva, sensitiva e imaginativa, estando en cuanto tal estrechamente ligada al cuerpo. El alma sólo puede existir en el cuerpo orgánico y a través del mismo, en cuanto forma eficiente unitaria e indescomponible de éste. En el alma humana, sin embargo, se añade al alma animal, que el hombre comparte plenamente con los irracionales, el

entendimiento. Y éste debe obrar de forma que no sólo tenga cada hombre un alma propia, a diferencia del alma colectiva de los animales, sino que ese alma propia sea a la vez perdurable, indestructible. Este alma individual se entiende así como ni susceptible de generación material ni aniquilable con la muerte del cuerpo. En este último punto, Ibn Sina no se aleja todavía del Corán, como se ve; Averroes, para quien tras la muerte también cesaba el alma humana individual, aún y precisamente en cuanto individual, fue aquí mucho más consecuente. Mas al negar Avicena tanto más categóricamente la resurrección de la *carne*, quitó todo color a la supervivencia individual. No habiendo ya un cuerpo orgánico, la religión despótica se ve privada tanto de los castigos físicos del infierno, ese gigantesco látigo clerical, como de los placeres del cielo, mazapán ortodoxo, capaz en todo caso de alucinar a los sentidos. Tal privación no se da en los pensadores medievales cristianos, pese a que, como Avicena y Averroes, partieron de la doctrina aristotélica del alma. En el Más Allá de los cristianos tenían relieve sobre todo las penas del infierno, y los muertos desfilaban en cuerpo y alma hacia donde se habían de cocer como seres sensibles. Precisamente este sentir, inherente al alma animal que hay en cada uno de nosotros, no perdura en Avicena; de esta manera el saber liberaba entonces a los sapientes al menos del temor a los tormentos del Más Allá. Lo que aún pudiera conocer la parte intelectiva del alma después de la muerte, esa desdicha o acaso felicidad puramente espiritual, ya no se podía utilizar como instrumento clerical para influir sobre las conciencias. No es de extrañar, por tanto, que la religión despótica persiguiera a tales destructores de su látigo ultraterrenal.

2) *Por lo que se refiere al entendimiento individual y a la razón común*, nuestro pensador se inclina totalmente por la última. Aquí no muestra vacilación alguna, sino que rebasa en toda línea las angosturas del particularismo, de la costumbre y de la fe. En Aristóteles, el entendimiento singular indivi-

dualizado tenía un carácter pasivo, era determinado por el hábito del cuerpo con que estaba unido en casa caso. Y era pasivo porque, en cuanto ligado a un cuerpo, se hallaba demasiado cerca de lo meramente pasivo, receptivo y, a lo sumo, disposicional de la materia. La razón común, por el contrario, es la forma activa o propiamente dicha, la fuerza eficiente del entendimiento; constituye así, al ser independiente del hábito de cada cuerpo concreto, el órgano rector impersonal de lo humano. El *nous* pasivo de Aristóteles es, pues, simplemente capaz de conocer, mientras que el activo es el que da el conocimiento. Mas de las relaciones de esta razón activa con una unidad de la razón en el género humano, Aristóteles todavía apenas si habla. Tal unidad no agradaba a Aristóteles, que veía como meros utensilios parlantes a los esclavos, dotados sólo en apariencia del alma y el cuerpo de un hombre libre; es más, llamaba esclavos natos a todos los nacidos fuera de Grecia. La razón activa ni siquiera la concebía como algo común a todos los griegos, sino muy por encima, a una enorme altura, como un elemento del espíritu divino. Cuán distinto resulta en cambio el carácter no individual de la razón activa en Avicena y, a través suyo, en Averroes. Aquí, en primerísimo lugar, se define la razón activa como la determinación espacial de una *unidad del intelecto en el género humano.* De mera caracterización de lo no habitual, no individual, la razón activa pasa a ser así humana, universal. Mas su contenido no es la religión, y menos aún una religión adjetivada, limitada a un credo concreto, sino únicamente la filosofía, a saber, la aristotélica pendiente de interpretación. Y ésta tampoco en cuanto individual, o incluso confesional, sino, como dice Averroes, únicamente por el hecho de que en el ejemplar llamado Aristóteles está demostrada «la suma perfección humana, la meta final del intelecto humano». Es cierto que los procedimientos según los cuales debería manifestarse luego la razón común en los hombres, revestían caracteres fantásticos en los pensadores islámicos, sobre todo en Avicena. Según él, la inteligencia activa está en el término inferior de la serie de inteligencias supra-

sensibles que emanan de Dios hacia abajo, pasando por los espíritus planetarios y llegando hasta el «motor de la luna». La inteligencia activa fluye desde allí inmediatamente hasta nuestro entendimiento, iluminándolo y haciendo surgir en él la imagen de los entes del cosmos. Esto es el emanatismo neoplatónico en la manera en que poco después (con diez inteligencias o espíritus esféricos que fluyen hacia abajo) lo reproduce la Cábala; en este territorio mitológico por excelencia, pues se trata de la mitología astral, nos hallamos muy lejos del naturalismo. No obstante, el entendimiento agente de Avicena, aun en su calidad de «más inferior inteligencia celestial», no es, por sus efectos, algo astral en sí ni, como amenaza Aristóteles, algo que se dispare hacia el espíritu divino, sino que la unidad del género humano se formula a resultas de ello, a través precisamente de la doctrina de la unidad del intelecto, fomentadora de la tolerancia, que dice que todos los hombres tienen una sola razón y que la razón inherente a todos los hombres es unitaria. Pese a que esta unidad del entendimiento la afirmó ya la Stoa, mediante su doctrina de las representaciones básicas comunes a todos los hombres, no hay duda de que fue Avicena quien la afiló, de forma que las ortodoxias religiosas de turno se cortaban los dedos con ella. Con su mera comunión de lo difuso, los estoicos consiguieron arrimarse el puchero del Imperio Romano, con lo que quedaban respaldados por la clase gobernante. Avicena, y más tarde Averroes, hirieron, por el contrario, con las «unitas intellectus», el amor propio de la religión local, es decir, la creencia del Islam de que fuera de él no había más que la noche. La unidad de la razón activa en todos los hombres ofendió asimismo al absolutismo de la religión cristiana, representado por las llaves de San Pedro. A nadie puede extrañar, por tanto, que la clase sacerdotal de ambas religiones combatiera también esta destructiva actividad, considerándola como grave herejía; porque también en Occidente se anatematizó la unidad del intelecto, en la forma que le dieron Avicena y Averroes, como herejía fundamental. Justamente, para preservarse de posibles identi-

ficaciones con esta izquierda aristotélica, escribieron San Alberto Magno y Santo Tomás sendas obras intituladas *De unitate intellectus contra Averroistas.* Porque el asunto está bien claro: en la unidad de la razón avicénica se nos muestra nada menos que el nuevo *pathos de la tolerancia.* Tratándose de un filósofo, seguro que no se refería a lo deliberadamente falso, a lo deficiente de propósito, sino que iba dirigido contra el espíritu clericalista, contra la mezquindad ignorante y la agresividad de ese ayer que se torna fanático a base de mezclar la egolatría con la estupidez. Por encima de todo ello se levantó la tolerancia de la razón humana, reuniendo a los suyos, que eran mayoría. Entre los baptistas revolucionarios, que de ningún modo se pueden considerar como tolerantes a ultranza, esta «unitas intellectus» se tomó más tarde como Pentecostés del Pobre Conrado en todo el mundo, «muy por encima de todas las disparidades de los linajes y de la fe», según predicaba Thomas Münzer. Mas al llegar luego la Ilustración, con su polifacética categoría valorativa «naturaleza», en ésta, junto a otras influencias, no hay duda de que también operaba la «unitas intellectus» de Avicena. La unidad de la razón común que no llega a ocultar del todo un estoicismo de nuevo cuño, radica precisamente en esa superestructura abovedada bajo cuya apariencia se presentaban entonces, en la Ilustración, el derecho natural, la moral natural y la religión natural. Pero aún hay más: el significado de «intelectus agens vel universalis» encierra un mensaje de paz, a saber, paz para todos los hombres de criterio recto y activo.

3) En lo que atañe por fin a *la relación entre materia y forma,* nuestro pensador la modificó de manera creciente. No fue ciertamente el primero en ocuparse de tal transformación, pero ésta hizo escuela a partir de Avicena y en especial por obra suya. Estratón, el sucesor de Aristóteles, hemos visto que se quedó solo en su intento de inclusión de la forma eficiente en la materia, lo que se explica ya por el hecho de que la actividad filosófica propiamente dicha no tardó en

abandonarse en la escuela peripatética; ésta se especializó en las ciencias particulares, dispersándose también. Sólo el eminente Alejandro de Afrodisia, como recordábamos más arriba, se dedicó a desarrollar el estratonismo, con todas sus doctrinas naturalistas. Pues él hablaba de un «soma theion», Dios como cuerpo celeste, reafirmando también aquello que Cicerón transmite como doctrina de Estratón: «Omnem vim divinam in natura sitam esse», es decir, que toda la fuerza divina está en la naturaleza, no existiendo un espíritu ultraterreno. Pero la izquierda aristotélica medieval no se adhirió en la cuestión clave, el concepto de materia, a Estratón y al comentarista de Aristóteles, sino a Avicena. Y fue la «Philosophia orientalis» de Avicena la que hizo reconocer también a Averroes el panteísmo en germen de Alejandro de Afrodisia. El mismo Aristóteles —y ello se debe repetir aquí, como en el punto crucial, en relación con el giro hacia la izquierda— había presentado primeramente a la materia como lo absolutamente indeterminado y amorfo, a partir de lo cual, ello mismo increado, se podía crear todo. Esta materia primera u originaria, totalmente separada aún de la forma eficiente, es así la mera posibilidad pasiva, lo que sólo puede darse en relación con algo. Pero si la materia está unida ya a formas eficientes activas, como ocurre en todas sus acomodaciones en el mundo, se suma todavía al perdurable «dynamei on», «ser en potencia», una especie de cooperación. Esta cooperación individualiza y determina la entrada y la acuñación de las formas eficientes, que a menudo implican también una perturbación. Esta materia segunda, la materia hecha mundo, hace que las formas eficientes o entelequias, que operan teleológicamente, se puedan realizar sólo «kata to dynaton», de acuerdo con el «ser en la medida de la posibilidad». Pero en lo esencial, la materia en Aristóteles es siempre «dynamei on», un pasivo «ser en potencia», potencialidad (si bien, como justamente ocurre con la materia universal configurada, puede presentarse como una nueva causa de influencia negativa, como «conditio sine qua non»). Sólo la forma eficiente que se realiza es en Aristóteles

potencia, es acto en el acaecer; hasta culminar en el acto totalmente desprovisto de materia: el inmóvil motor universal, Dios. Tampoco le es propio aquí a la materia el movimiento, pese a que éste representa el tránsito del estado de posibilidad al de la realización. El movimiento se lo atribuye por el contrario Aristóteles también a la entelequia, dándole el nombre de «entelequia inconclusa» (*Fís.*, cap. 5). Como bien se puede ver, el concepto aristotélico de materia connota ciertamente el muy importante rasgo esencial de la *posibilidad objetiva*, aunque no, o todavía no, el de la fermentación y gravidez, el de la autoproducción y aun inconclusión de esta posibilidad. Alusiones a ello las hay, sin duda, por ejemplo en la doctrina de la «hormé», es decir, la aspiración de la materia a la forma (que viene a equivaler a la condición de objetividad, de materialidad, del eros platónico). No obstante, esta importante alusión a un elemento activador del proceso dentro de la misma materia no ha llegado a invalidar la equiparación de materia y pasividad en Aristóteles. De la misma manera tampoco se ha conmovido en sus cimientos por ello el privilegio de acto de la entelequia concebida como inmaterial, de la forma acuñada en la materia, la cual se desarrolla en vida.

Pues bien, Avicena sigue ciertamente estas doctrinas aristotélicas, manteniendo todavía separadas la materia y la causa eficiente, pero de un modo tal que pone en primer plano a la materia, haciéndola cada vez más importante. La forma eficiente, sobre todo la suprema, divina, comienza así a transformarse en simple punto sobre la I material o en mero sabor del soplo que alumbra las acomodaciones materiales. Ella se ve en Avicena, en los tratados sobre Metafísica de su enciclopedia filosófica, de la manera siguiente: lo posible, condición previa de lo real, presupone a su vez un sujeto que encierre en sí la posibilidad de engendrarse. Este sujeto es la materia, que en cuanto condición previa del mismo surgir no puede haber surgido a su vez, sino que es, por el contrario, originaria e increada desde la eternidad. Con ello le dio Avicena a la doctrina aristotélica un rigor sorprendente aun desde el punto

de vista lógico, y ello justamente a partir del concepto de posibilidad. La materia es, pues, tan eterna como la forma, y, por supuesto, no un ser que necesite de otro para subsistir, que carezca de entidad propia; antes bien, frente a la forma, es el substrato de la disposición, a saber, de la determinada en cada caso. De cualquier forma, Avicena no se detiene ahí, sino que estima que a este sujeto de la posibilidad tendría que agregársele aún un sujeto causal de la realización, ya que aquello que hace seguir la realidad a la posibilidad no puede ser a su vez un ser meramente posible. En consecuencia, igual que hay que presuponer la materia como posibilidad de todas las cosas, habría que admitir también una causa no inmanente a la materia, un «dator formarum» o conformador que elevara a las cosas de la posibilidad a la realidad. Pero Avicena limitó en seguida tal eficiencia de una causa divina a la simple concesión y conservación de la existencia. Así, pues, en este acto puro no se alojan contenidos (alicuidades, esencias) *que antes estuvieran dispuestos y aun preformados para la existencia en la posibilidad objetiva de la materia;* Dios no es más que motivador. Dios o el acto puro incorpóreo de Aristóteles se torna así en simple «fiat» en la forma; de conformador, se convierte en señalador de algo que por sí mismc y sin su ayuda está maduro para su desenvolvimiento, y la suma de esencias, alicuidades y entidades formales, no se mueve en él. Es cierto que la abstracta materia prima en sí no puede contener ni remotamente la diversidad y aun suma de las formas, pero sin duda alguna se halla prefigurada de una vez para siempre en la *materia universal concreta* en virtud de la mescolanza de formas acaecidas: «los principios que dan lugar al ser individual de la materia son aquellos que le confieren la disposición... Tal disposición es lo que decide que se haga existente aquello que corresponde a una determinada cosa antes que a otra. La disposición (en la materia universal concreta) no es sino la referencia perfecta a una forma determinada individual» (*Die Metaphysik Avicennas*, traducción de Horten [*La Metafísica de Avicena*], 1909, págs. 611 y ss.). Las propias enti-

dades se hallan dispuestas ya específicamente como aptitud material, tan específicamente, que Avicena enumera tantas especies de materia como especies de cambio había enumerado la física aristotélica; éstas eran tres: cambio local, cambio cualitativo y transformación orgánica, con las formas implicadas en cada caso y con la posibilidad material determinada correspondiente a cada cual. De este modo, el concepto de la forma disociada se tiene que volatilizar por fuerza; ya en Avicena, sin llegar a Averroes, cede a la materia parte de su realidad eficiente. En su doctrina de los elementos, Avicena llama a la forma «fuego inmanente» o «verdad ígnea» de la materia. No hay un salto muy grande, pues, de esta modificación de la relación materia-forma a la casi total inmanencia configurativa o «natura naturans» de Averroes. De acuerdo con ello, no sólo llevan la materia dentro de sí todas las formas como gérmenes vitales, sino que también el movimiento conviene esencialmente a la materia y no a la entelequia, como decía Aristóteles. Según Averroes, es «el movimiento circular del cielo» el que hace surgir de la materia a las formas, alojadas en aquélla desde la eternidad. Por eso dice la «Destructio destructionis» de Averroes, disp. 1, con su frase más definitiva: «Generatio nihil aliud est nisi converti res ab eo, quod est in potentia ad actum», o, dicho de otro modo, toda generación de una cosa no es sino la conversión de su potencialidad en la realidad en ella fundamentada. Y las formas surgen únicamente de la misma materia: evolución es «eductio formarum ex materia». La corriente izquierdista del aristotelismo tiende, por tanto, claramente, a través de la modificación de la relación materia-forma, hacia una materia concebida como activa y no sólo en sentido mecanicista. En el lugar de Dios, que ha creado el mundo, se coloca el poder de creación de la «natura naturans», tendiendo hacia la «natura naturata». No habría habido que recorrer un camino muy largo para llegar, a través del concepto de evolución, incluso hasta el problema de una «natura supernaturans» y, por consiguiente, al de una «natura supernaturata». Ambas cosas habrían colocado sobre

sus posibles pies al cielo, es decir, a lo concebido como venidero en su forma espiritual que ya no flota libremente por los espacios. *Pero la «eductio formarum ex materia» bastó para hacer salir de allí, retorta y, a la vez, cámara del tesoro oculta, un nuevo concepto de la materia.* Tampoco en este caso es de extrañar que la ortodoxia islámica maldijera a Avicena y a Averroes, quemándolos en efigie, es decir, en sus obras, como la Inquisición cristiana quemó más tarde materialmente a Giordano Bruno.

Nada tan equivocado, sin embargo, como situar la mencionada izquierda en el polo opuesto de los pensadores monacales cristianos. Hace tiempo que se superó el desprecio hacia la escolástica europea, y si aún persiste aquí y acullá, podemos decir que es totalmente necio. La escolástica cristiana es, por otra parte, tan variada que ni por asomo se la podría llamar derecha aristotélica de la misma manera que se ha llamado izquierda a la islámica. Precisamente la escolástica clásica caracterizada por Santo Tomás y San Alberto coincide, además, en agunos puntos, con Avicena. Así, por ejemplo, en la teoría del conocimiento que, a tenor de la extraordinaria capacidad de diferenciación de Avicena, distingue entre una *primera* intención del conocimento, dirigida hacia los objetos mismos, y una *segunda,* dirigida hacia los meros conceptos de estos objetos. Incluso asumieron totalmente San Alberto y Santo Tomás la solución avicénica del *problema de los universales,* es decir, el problema de la validez real de los conceptos generales. Los universales o conceptos generales tienen, según Avicena, una validez «ante rem» con vistas al plan del universo, «in re» con vistas a la naturaleza, y «post rem» con vistas al conocimento abstraizante. Aquí, Avicena formuló con doscientos años de antelación la solución exacta que más tarde se consideraría válida en la culminación alberto-tomista de la escolástica cristiana. En este punto, San Alberto Magno y

Santo Tomás citaron con frecuencia a Avicena como autoridad. Así, pues, en lo que respecta a este punto, la escolástica cristiana no se presenta del todo como derecha, ni tampoco Avicena como izquierda. Más aún, en lo que respecta a la reducción de los universales al mero «post rem» del conocimiento humano, tendencia que vuelve a cundir posteriormente, representada por el nominalismo de Occam, hay a trechos un sesgo izquierdista más acusado que el que se podía dar en los tiempos de Avicena y aun de Averroes, ya que refleja la incipiente traslación de la atención burguesa hacia este mundo. La escolástica cristiana en modo alguno se puede calificar, pues, de derecha aristotélica por antonomasia o en todo terreno, y menos aún en cuestiones lógico-gnoseológicas. Aun así, es hecho generalmente comprobado, y ello en puntos decisivos, que la base clerical, así como la correspondiente apologética, no precisamente naturalista, de la alta escolástica, autorizan a hablar en relación con ésta de una *derecha aristotélica* con excepciones señaladas. Los sistemas católicos de la alta Edad Media comentaron a Aristóteles no sólo como precursor de Cristo, sino más resueltamente aún como precursor de la sociedad estamental clerico-feudal y de su ideología. Santo Tomás establece una marcada separación —que en Aristóteles nunca es tan acusada— entre el cuerpo y el alma, entre las «formas inherentes» del mundo, con sus adherencias materiales, y las inmateriales «formas separadas» del supramundo, coronado por la forma espiritual puramente divina. Mas comparemos también la «natura naturans», esa fuerza cordial de la materia de Averroes, con la siguiente precisión tomista: «Oportet quod primum materiale sit maxime in potentia et ita (!) maxime imperfectum» (*Summa Theol.*, I, 4, I c), es decir, que la materia, precisamente en cuanto más rica potencialidad, es lo más imperfecto. Se percibe aquí un tono totalmente opuesto al de la relación materia-forma en Avicena y Averroes, y está muy lejos la inclusión de todas las formas en una materia que se configura espontáneamente a sí misma. Si los pensadores orientales redujeron primero la separación aristotélica de las for-

mas —las supremas por delante— de la materia, suprimiéndola luego, Santo Tomás realiza una dualización de formas separadas y formas inherentes que va mucho más lejos que el mismo Aristóteles. Y erige un teísmo completamente transcendente del espíritu puro allí donde la izquierda aristotélica había colocado la mera explicación del mundo por sí mismo. Toda posición o explicación del mundo que en última instancia sea transcendente designa, en cambio, en la alta escolástica cristiana, la poderosa corriente de derecha que arranca de Aristóteles. Por eso aparecen en un fresco de la escuela de Giotto, en Santa María Novella de Florencia, a los pies de Santo Tomás y entre los herejes, Arrio y Sabelio, un Averroes «refutado» en toda la línea. De otro modo, la alta escolástica cristiana no sería la entelequia de la sociedad feudal clerical, con todo el pathos de su gradación ordenada, que desde la base se erigió tan catedraliciamente hasta el concepto del mundo y hasta los cielos. En lugar de la autorrealización de muchas formas del mundo a través de la misma materia, es la pura forma eficiente quien reina, indiscutida, allá arriba, y su anexo, el mundo, será en el mejor de los casos un vasallo. La parte producente de este producto está creando, desligada de él, por arriba, y su agente todavía ocupa el trono allí donde se comunican los hombres y la tierra. El sistema tomista era una conciliación, ensayada con una corrección extraordinaria, de Aristóteles, la Biblia y el Dogma (San Agustín la abordó en menor medida), pero tan contradictorio o aun disparatado como el espíritu de la tierra goehtiano colocado en una iglesia, desplegando su actividad creadora ante el vertiginoso tiempo, sería imaginarse a la energía de la materia avicénica o incluso a la plena «natura naturans» de Averroes dentro de esta correcta Summa.

Y, sin embargo, el joven Tomás de Aquino hubo de arrostrar ciertamente las influencias árabes. Ya su declarada afición a los datos de los sentidos denotaba que este maestro no venía directamente llovido del cielo. París, donde comenzó su actividad docente, estaba sometida a la influencia averroísta de

Siger de Brabante, según el cual el saber en cuanto tal no necesitaba asentarse sobre la fe transmitida. Una de las doctrinas de Aristóteles decía, como antes se vio, que el alma intelectiva era sólo una en todos los hombres; en virtud de ello quedaba descartada la supervivencia individual del consciente. Tomás de Aquino escribió ciertamente un tratado contra tal herejía (*De unitate intellectus contra Averroistas*), en el cual intentó distanciar la unidad del entendimiento de la interpretación hecha por Siger, pero la lucha contra esta «confusión» demuestra que allí había algo que confundir. Santo Tomás explicó, ante todo, a lo largo de toda su vida, que la creación del mundo en el principio del tiempo era filosóficamente indemostrable; en este caso coincidía con el aristotélico judío Maimónides, procedente asimismo del ámbito cultural averroísta. De todos modos, ya en el Aristóteles original se encontraban fisuras abundantes separando su explicación del mundo, inmanente, de la transcendente de la Iglesia. Mas, como era de esperar, también aquí acabó Santo Tomás por hallar una armonizadora posición intermedia, poniéndose con el «suum cuique» y una serie de encubiertas incompatibilidades bajo el cetro de la Iglesia, que, recelosa al principio, tendería pronto, a su vez, hacia una posición centrista. De este modo se le tornó Aristóteles ya al joven Tomás de Aquino en algo siempre correcto en sentido transcendente y, con ello, relativizado, aunque sus herejías no sean conocidas aún en su totalidad o no estén suficientemente resaltadas. Y ello de acuerdo con la proposición eclesiástica, válida desde entonces, que reza así: la filosofía aristotélica es el compendio de todas aquellas verdades asequibles al «lumen naturale» que no son refutadas por la Revelación, pero sí perfeccionadas y completadas por ella. Después de ello, los averroístas latinos, que pretendían emancipar a la filosofía de la dirección teológica, desaparecieron de la escolástica oficial sin dejar rastro y, en forma más atenuada, también de la escolástica tardía, de signo nominalista. Aún más, tras esto, pasó en Santo Tomás a segundo término, o al menos dejó de ser central, precisamente aquel

tema que, aun en total independencia del averroísmo, había designado todavía el escolástico contemporáneo Alejandro de Hales como *el más importante*, a saber, el tema, apasionante y suficiente *en el sentido de la inmanencia*, del *acto* y la *potencialidad*, de la *forma* y la *materia*. En su lugar puso Santo Tomás el trascendente acto primigenio (=Dios) en el centro cosmológico transformando a aquel que en Aristóteles era únicamente causa *final* en relación con el mundo y sus criaturas, en causa *eficiente* por excelencia, con facultad de crear y conferir el ser, absoluta. Después de ello, por último, suprimió Santo Tomás en las mismas formas (entelequias) la parte realizante, degradando este acto a la condición de *préstamo exclusivo* del *divino* ser-acto, ser de realización, que es único y totalmente trascendente. Aquí, sin embargo, se comprueba con cierta perplejidad que Santo Tomás parece ceñirse precisamente a las adiciones árabes a Aristóteles, más concretamente a la separación entre *ente y ser, esencia y existencia*, radicalizada por vez primera por Avicena. (En su forma decisiva en el tratado tomista sobre el Dios creador: *De ente et essentia.*) Ajustándose al modelo neoplatónico, Avicena había distinguido de hecho entre el ser accidental de las cosas del mundo y un ser divino necesario, del que aquéllas habrían surgido por emanación. Pero en Avicena —y tanto más en Averroes— se conserva decididamente el acto-ser eficiente de las entelequias del mundo como *autoproductivo*, sigue siendo materia pese a su potencialidad-potencia, mientras que Santo Tomás se lo substrae en adelante al mundo —que siempre es meramente creado y no creador—, eliminando en último término al acto-ser en cuanto función de las entelequias mundanas. El elemento naturante, es decir, creador, de una «natura naturans» se convierte así en algo tan insignificante e irreal como la entelequia en cuanto forma acuñada, que empieza a desarrollarse a sí misma en vida. Si la función de realización de las criaturas no queda eliminada por completo, en Santo Tomás, no pasa de ser ciertamente un préstamo de allá arriba, jamás exento de la acción concomitante de la en él única fuerza esencial, la trascendente

fuerza divina. Sólo esta realidad total, es decir, la que ya no conlleva ninguna potencialidad, ninguna posibilidad irrealizada, debe por fin actuar realmente, esto es, verificar el paso de la posibilidad a la realidad. (De la misma manera, ya en la mundana «analogía entis» de Santo Tomás, sólo lo realmente caliente, por ejemplo el fuego, hace que la madera, que en potencia es caliente, se caliente en realidad.) Es decir, que lo único totalmente real *que no se puede confundir con ninguna efervescente natura naturans*, es aquel Dios o aquel trascendente ente fijo de quien dice Santo Tomás: «La esencia de Dios no es otra cosa que el ser» (*De ente et essentia*, c. 6), o bien —traduciendo libremente y sin valor futuro el «Yo seré el que seré» (2. Mois., 3, 14)—: «Yo soy el Existente, es decir, el nombre propio de Dios» (*Summa Teol.*, I, 13, 11). Esto de que sólo la esencia de Dios lleva comprendida en sí la existencia, no se debe entender ciertamente en el sentido del llamado argumento ontológico de la existencia de Dios (ens perfectissimum eo ipso=ens realissimum), un tipo de demostración que al nada apriorístico Santo Tomás convence mucho menos que el llamado argumento cosmológico (consistente en remontarse de las obras a una última causa del ser). Por otra parte, Santo Tomás asigna incluso a la materia un papel propio; es el «principio de individuación», es decir, que de cualquier modo condiciona la *diversidad* de los determinados ejemplares de una especie dada (en virtud de la cual se dan los seres humanos singulares y no sólo la «humanitas», los diversos cuerpos celestes y no sólo la «stellaritas»). Los vasallos de la entelequia, además, han sido *dotados* de cualquier modo de una fuerza eficiente, de manera que no hay lugar aquí para una *causalidad exclusiva* de Dios (como se afirmó precisamente a espaldas de Avicenas y Averroes y en contra de ellos en el mundo árabe, a saber, por la filosofía reaccionaria de la secta de los Motekallemin). Sin embargo, es indudable que esta emancipación, que esta traslación por principio del factor existencial hacia las alturas no sólo estropeó la inmanencia en el mismo Aristóteles; lo más grave es que bloqueó —literalmente a fondo—

el lugar a una materia aristotélica izquierdista con su *propio logos spermatikós*. (Así habían llamado los estoicos a la «enérgueia», en cuanto inmanente razón creadora divina que se hallaba en las cosas mismas.) En consecuencia, toda «natura naturans» emancipada y desde abajo (materia gestándose a sí misma) sólo podía parecer ya a los ojos del aristotelismo eclesiástico como evidentísimo y aun azufrado asunto luciferino. Bruno sufrió las consecuencias de ello, y Spinoza se ganó, precisamente por su «natura sive deus», entre la ortodoxia trascendentalista el «signum reprobationis» sobre la frente. La «enérgueia» de las entelequias aristotélicas, trasladada hacia la trascendencia, todavía desplazó resueltamente la «fuerza eficiente y semilla» de Fausto del mundo (y de la explicación del mundo por sí mismo), poniéndola en un supermundo, en cuanto única fuerza creadora y directora en última instancia, de acuerdo con el absolutismo de allá arriba, única fuente de la dignidad y el ser.

INFLUENCIA DE LA IZQUIERDA ARISTOTELICA SOBRE LAS CORRIENTES ANTIECLESIASTICAS

Llegados a este punto conviene resumir de forma más deliberada que hasta ahora las consecuencias de la mencionada izquierda. Estas se hicieron sentir mucho antes de los albores de la burguesía y en forma sorprendente. En el campo literario tenemos el Román de la Rose, del siglo XIII, de indudable apego mundano, muestra de la emancipación de la carne con respecto al espíritu, aunque al mismo tiempo la temática de este mundo está llena de alma. No es celestial la rosa cortejada en el jardín de esta novela; en su mundo amatorio se cultiva un amor mundano, apadrinado claramente por Averroes. Fuera de esta alegre desenvoltura se advierte desazón universitaria de un averroísmo cristiano y anticristiano a un tiempo, iniciado en la Sorbona y continuado hasta el Renacimiento y el Barroco en la Universidad de Padua. Su preocupación principal no quedaba reducida a la negación de la inmortalidad individual y al no menos discutido sucedáneo de ésta, consistente en la supervivencia de la razón común. Antes bien, era justamente el problema de la materia el que se ventilaba, a saber, la primacía de la «substantia orbis» material, según el homónimo sermón de Averroes. El jurista Juan de Padua, en especial, y después (y con menos ahinco) el médico Pietro d'Albano, defendieron en el terreno filosófico la preexistencia de la materia contra la Iglesia y su doctrina de la creación. Decían que puesto que el mundo, antes de actualizarse (de hacerse real) existía ya

potencialmente, había de ser tan eterno como el sustrato de su posibilidad, la materia. Mas todo ello queda en segundo término a la vista de las repercusiones habidas fuera ya de la poesía galante o de las aulas universitarias.

Una vivísima reacción motivó el nuevo planteamiento de la relación entre materia y forma en otro terreno, a saber, entre ciertas sectas peligrosas y entre los mártires. Así, por lo que se refiere a las cabezas visibles, en el 1200, entre los herejes panteístas de Amalrico de Bena y David de Dinant. Estos eran las figuras principales de la secta de los amalricanos y se distinguían de aquellos a los que la Iglesia solía llamar visionarios precisamente por la «materia» inherente a su espíritu. Se pueden señalar aquí ciertas conexiones con el movimiento de los albigenses y aun con Joaquín de Fiore, que a la vez anunciaba en lo político la venida del Espíritu Santo libre. Pero en David de Dinant el Espíritu Santo traía consigo elementos sorprendentes; antes parecía venir de Bagdad y de Córdoba, de Avicena y de Averroes, que del cielo. San Alberto Magno refiere que David predicaba: «Deus, hyle et mens una sola substantia sunt», es decir, que Dios, la materia y el espíritu, eran una sola substancia, y Santo Tomás añade: «Stultissime posuit deum esse materiam primam.» Al ser así Dios, la materia y el cuerpo sustancialmente uno y lo mismo y no siendo Dios otra cosa que la materia primera, de la que todo ha surgido, en la que todas las formas se hallan comprendidas, la forma ha perdido también en Occidente la partida contra la materia. Durante un largo período, ciertamente, David de Dinant no tuvo consecuencias, porque la hoguera las borraba; el contacto de esta doctrina con el Renacimiento había sido prematuro, no se haría sentir hasta Giordano Bruno. Sus contactos hacia atrás son, por supuesto, muy tangibles, igual que el existente con el filósofo judeo-español que se halla a mitad de camino entre Avicena y Averroes, es decir, Avicebrón, quien realizó la fusión de David de Dinant y Bruno antes de que existieran ellos mismos. Avicebrón, del siglo XI, es idéntico al autor de himnos religiosos Salomón ibn

Gabriol, que fue tenido largo tiempo por árabe, incluso por Bruno, que lo cita con mayor admiración casi que a Avicena y a Averroes. Es un pensador cuya obra, *Fons vitae*, tuvo poca influencia en el ámbito cultural judeo-arábigo y mucha en cambio en el cristiano herético. Pues bien, se puede decir que la izquierda aristotélica, remontándose con Avicena, llega a combinarse en Avicebrón con una muy singular modalidad de izquierda neoplatónica, de forma que este último pensador transforma radicalmente un concepto de tan mística factura como la «materia inteligible» de Plotino, localizada en las alturas, junto a Dios, haciendo de ella una «materia universalis» en todos los estratos del universo. Esta tendencia se había manifestado ya en la *Philosophia orientalis* de Avicena, de modo que también esta obra, además de Avicebrón, influyó sobre David de Dinant y sus seguidores. Pero Avicebrón concibe con mayor rigor que Avicena su «materia universalis», que liga tanto la razón como los cuerpos, entendiéndola como el sustrato de la uniforme coherencia vital del mundo. Desde la piedra hasta la más elevada razón del género humano, el «entendimiento común», está provisto todo de una materia única, formalmente superior, y sólo la voluntad divina está libre de ella. «He entendido —dice el discípulo en el tratado segundo de *Fons vitae*— que la materia natural particular subsiste en la materia natural general, ésta en la celeste general, ésta en la corpórea general y ésta en la materia espiritual general.» Se afirma, pues, la existencia de cuatro materias superiores por encima de la natural particular, sustancialmente idénticas todas ellas, que no conceden su propia exención y sirven de sustentación a la unidad del universo. No hay duda de que también esta embajada del naturalismo oriental llegó hasta los herejes panteístas de Europa, el mensaje de la materia como sustrato de unidad en todo lugar; la fórmula de David: «Omnia in materia idem» es una indicación en este sentido.

Y ahora ocupémonos por fin de Bruno, por obra del cual adquiere su verdadero lustre el honor de la materia. La preeminencia de la forma desaparece por completo, siendo objeto

del trato más despectivo aquella que pretende proceder o lucir desde el Más Allá. Autárquica, en cambio, es la materia, que se fecunda a sí misma, que alumbra sus formas hacia el universo, que se explica a sí misma. Unicamente en esta «natura naturans» mora el artífice de la formación del mundo, y la infinita Naturaleza-Dios se teje, ella sola, el infinito ropaje universal que es la «natura naturata». La eterna manifestación de la variedad de formas contenidas en la materia es la causa del mundo según lo percibimos. En ninguna ocasión se muestra la materia de Bruno en actitud pasiva, «senza atto, senza virtù e perfezione». El naturalismo, ardiente en Bruno, remitiendo por entero hacia el mundo en Avicena, Avicebrón y Averroes, es tan grande que llega a considerar al concepto aristotélico de un tender de la materia hacia la forma (concebida como configuradora relativa) como incompatible con la autarquía de la materia (entendida como infinito seno creador). «La materia no anhela las formas que diariamente se modifican sobre sus hombros... Además, no hay mayor fundamento para decir que la materia anhela la forma que para decir lo contrario, esto es, que la aborrece; pues con igual razón que se dice que anhela aquello que de vez en cuando concibe y alumbra, se puede decir también, cuando arroja de sí y aparta algo, que lo aborrece, que aborrece más enérgicamente aún de lo que anhela, puesto que expulsa para siempre la forma singular que retuvo durante un breve lapso de tiempo... El manantial de las formas no puede anhelar lo que tiene en sí, porque es sabido que no se anhela aquello que se posee... (*Dialoghi della causa principio ed uno*, dial. 4.°). Y el parentesco espiritual de Giordano Bruno con la izquierda aristotélica, según se nos aparece después de tantos siglos en este bullicioso materialismo, es, además de todo, consciente: «Por eso, habiendo considerado detenidamente algunos la situación de las formas en la naturaleza, en la medida en que se podía conocer de acuerdo con Aristóteles y otros de orientación similar, llegaron por último a la conclusión de que las formas sólo eran accidentes y determinaciones de la materia, y que el privilegio de figurar

como acto y entelequia había de pertenecer, por ende, a la materia y no a aquellas cosas de las que en verdad sólo podemos decir que no son sustancia y naturaleza, sino cosas de la sustancia y de la naturaleza. Pero la sustancia y la naturaleza dicen que es la materia, que según ellos es un principio necesario, eterno y divino, igual que en la obra de ese moro, Avicebrón, que llama a la materia el dios omnipresente» (Op. cit. Dial. 3.º). Bruno, por cierto, no suscribe personalmente esta completa degradación del principio formal; Teófilo, el portavoz del filósofo, se apresura a añadir en el mismo diálogo que, junto al principio material, existe de todos modos otro formal, si bien íntimamente ligado a la materia, al que da el nombre de fuerza universal, forma universal. No obstante, la omnipotencia material no queda invalidada por ello; el principio formal alma universal tampoco es para la materia más que «el timonel en el barco». Y justamente este principio formal, que en cuanto voluntad suprema, divina, aún estaba desprovisto de materia en «el moro Avicebrón», a duras penas se puede diferenciar dentro del ardor de la materia de Bruno, ese total pensador de la inmanencia. Aunque Bruno dé en llamar a la materia primer principio y a la forma segundo principio del ser, la materia es para él la madre de todas las formas y éstas son hijas de ella, y entre materia y forma no hay ningún tipo de diferencia sustancial real. Ello hace observar con mucha razón a Hegel sobre el principio de Bruno: «Tal materia nada es sin la eficiencia; la forma es la riqueza y la vida interior de la materia.» De esta manera, Bruno torna consecuente el naturalismo de Avicena, porque Dios no es ya un momento todavía autónomo de la materia, sino que ésta posee lo pensado bajo el motor inmóvil como vida propia, sumamente agitada. Sólo el panteísmo de Spinoza revela un encaje más tupido de la inmanencia, no creyendo este pensador ya que sea necesario abundar terminológica y objetivamente en la relación entre materia y forma de Aristóteles y su izquierda. Mas ni el mismo Spinoza abandonó el espíritu de la dirección indicada, de manera que incluso de David de Dinant, que,

con casi absoluta seguridad, le era desconocido, se perciben reminiscencias en cuanto al contenido de la unidad spinoziana de sustancia y atributos. «Deus hyle et mens una sola substantia sunt», había dicho David de Dinant; no se puede pasar por alto que estas palabras apuntan hacia la unidad objetiva de Spinoza: «Deus sive natura et res extensa et res cogitans.» Tan lejos llegan, pues, los intermediarios de la izquierda aristotélica en el campo de la filosofía moderna, defensora de la inmanencia del mundo; enredada en sus respectivos contextos oriental y occidental, se abre camino lentamente una verdad del materialismo. Por último hay que mencionar todavía la relación nada parva que aun sin panteísmo, existe entre Avicena, Averroes y la doctrina *leibniziana* del despliegue de la inmanencia. Aunque también en Leibniz quede enterrado el problema de materia y forma por la terminología, sigue siendo inconfundible el parentesco de la materia germinal en despliegue con la sucesión evolutiva de las mónadas durmientes, soñantes y despiertas. Es más, en este punto, Leibniz consideró más genéticamente que Bruno el Averroísmo, el postulado de la progresiva autoproducción del mundo.

LA RELIGION CONVERTIDA EN MORAL

Si los libros no nos hacen buenos, lo cierto es que nos hacen peores o mejores. Eso dice Lichtenberg, y los libros que abren caminos nuevos son los que menos pueden constituir una excepción en esta regla. En lo que atañe a Avicena, los suyos hicieron notablemente peores a una serie de cabezas de ayer, y otro tanto se puede decir de los escritos de Averroes. Pues, como es frecuente en la historia, el mundo circundante, víctima de la indolencia o incluso interesado en un clima de indolencia espiritual, al entrar en contacto con algo importante, que está surgiendo, sólo acierta a reconocer en ello sus propias limitaciones, acrecentándolas y usándolas como arma. Y ello se hizo sentir allí mucho más, porque la sociedad árabe estaba en pleno ocaso, comenzaba a anquilosarse, al tiempo que sobre su vida, tan fresca y movida y rica en iniciativas, se extendía una capa de clericalismo y feudalismo. Esto ocurrió en la cultura árabe muy pronto, antes de que Occidente conociera las restauraciones y la Inquisición. La ortodoxia islámica se vengó de los supresores de la fe que se apoyaban en el saber, suprimiéndolos a su vez a ellos. La enciclopedia filosófica de Avicena fue quemada en el 1150 por orden del califa de Bagdad y posteriormente se destruyeron también todos los ejemplares alcanzables, de modo que solamente se conservan fragmentos del texto original. Los escritos de Averroes fueron quemados ya en el 1196, viviendo aún el filósofo, y su

estudio, así como el de la filosofía griega, se vedó mediante severísimas prohibiciones. En el edicto de Córdoba se lee que Dios ha destinado el fuego de los infiernos a aquellos que enseñan que la verdad se puede hallar con ayuda de la mera razón. El renegado y místico Algazel, que en su *Destructio philosophorum* atacara a Avicena y a la filosofía, guiado por una intención restauradora en el terreno de la religión, tuvo una participación objetivamente ideológica en tales persecuciones. Se procuraba despertar un recelo hacia la filosofía entre el pueblo; en las Mil y una noches, donde en realidad todavía se honra a las «ciencias», donde los conocimientos incrementan el valor de una esclava casi en igual medida que las dotes poéticas, a Avicena sólo se le recuerda como mago perverso. La filosofía se tornó en Oriente tan peligrosa como las ciencias naturales en Italia tras el proceso de Galileo. Es cierto que en la Edad Moderna el panorama cambia ligeramente, surgiendo algunos glosadores de Avicena, por ejemplo uno persa, muy bueno del siglo XVII; en El Cairo, en la mayor de las universidades árabes, se dan desde el siglo pasado lecciones sobre Avicena y Averroes, pero en líneas generales ha triunfado el catecismo sobre las versiones orientales del doctor Fausto. La doble liberación de los pueblos del Oriente Próximo, que acabe con el «status» semicolonial y acaso también con el propio estancamiento espiritual, puede que haga resurgir pronto la temática relacionada con Avicena. Se trata principalmente de su visión de este mundo, que es como una fuente, que se produce en virtud de una magia propia, un mundo cuya materia no adolece de falta de color ni pulso. Por supuesto, la filosofía islámica no se reduce solamente a la izquierda aristotélica. En su *Averroës et l'Averroïsme*, Renan se permite incluso la siguiente exageración: «Le véritable mouvement philosophique de l'islamisme doit se chercher dans les sectes théologiques.» Al decir esto piensa en los Hermanos Puros de Basra, pero también en doctrinas híbridas como la anteriormente mencionada de los Motekallemin (esto es, «maestros del kalam», de la palabra revelada), y en su asociación paradógica

del atomismo con una única causalidad divina. Mas tampoco éstos, de filiación no naturalista, eran, en cuanto cabezas de secta, testigos capitales de la ortodoxia, ni se puede decir que se haya dado nunca en Oriente una teología notable desde el punto de vista filosófico. Ello le hace señalar, por otra parte, a Renan, al distinguir dos filosofías, la teísta y la naturalista (con «matière éternelle, évolution du germe par sa force latente»): «La philosophie arabe, et en particulier celle d'Ibn-Roschd, se classe de la manière la plus décidée dans la seconde de ces catégories» (*Averroës et l'Averroïsme*, 1852, pág. 82). Y lo que es más importante: no fueron las sectas filosófico-religiosas las sustentadoras del «auténtico movimiento filosófico del Islam», sino que éste actuaba y siguió actuando únicamente con Avicena y Averroes. Esto lo reconocieron claramente los enemigos de la razón y la ciencia, al reaccionar, irritados, contra las obras de ambos, ahogando su resplandor. Esta fue su influencia sobre la ortodoxia islámica, entre la cual lograron poner en descrédito aun la palabra «falasuf» y hasta la misma filosofía.

Vemos cómo en este caso contribuyeron los libros a hacer peores a los hombres, por más que hubieran pretendido mejorarlos a base de consejos prácticos. Consejos que debían elevar a la religión heredada no sólo a una fase superior llamada el saber, sino también —y ya podemos decirlo— hacia la *virtud*. También este tipo de naturalización pertenece, como es preciso señalar al fin, a la corriente seguida a partir de Avicena. De la misma manera que se alza aquí el contenido teórico de la religión muy por encima de sus símbolos, desprendiéndose de ellos, está el contenido práctico de la religión a mucha mayor altura que sus ceremonias, de las que se emancipa aún más resueltamente. Para Avicena, igual que para Averroes, sigue siendo moral la ley moral natural, con la justicia como virtud central. Justamente en cuanto central es la que sirve de nexo según la conciencia entre todos los hombres, prescindiendo de sus creencias particulares; ella es *la razón común activa del género humano referida a la voluntad*. Abentofáil,

influido por Avicena y relacionado con Averroes, ha ilustrado en su *Philosophus autodidactus*, y no en último lugar precisamente, esta ley moral natural colocada por encima de todas las religiones. Cuando su Robinsón filosófico regresó entre los hombres se sintió hastiado por las ceremonias y aun por los preceptos religiosos, y censuró que Mahoma hubiese permitido en estas leyes a los hombres hasta la propiedad de tesoros - el incremento de sus bienes, admitiendo, sin embargo, que toda la sabiduría, toda rectificación y mejora de que fueran capaces los humanos, estaban contenidas ya en el mensaje del Profeta, de manera no distinta por cierto a los casos de Moisés y del Profeta Jesús. Tal tolerancia se hace posible por el hecho de que lo más excelente del precepto religioso debe ser precisamente su núcleo no religioso: la moralidad. La intención principal de la novela de Abentofáil es demostrar que, aun sin conocer una religión positiva, el hombre no sólo puede llegar al conocimiento del Dios y de la naturaleza, sino asimismo a la sabiduría de la virtud. La ley moral natural es, pues, aquí, tanto criterio y sanción como contenido de la religión natural hacia su vertiente práctica. Las facultades de Dios no se deben entender como suyas, sino como modelos para los humanos respecto a sus convicciones y a la acción en que éstas se ponen a prueba. En Maimónides, el aristotélico judío, no muy distante de Avicena y de Averroes, aparecía esto —en su *Guía de descarriados*— de forma tal, que el conocimiento de Dios quedaba limitado a aquellos atributos que atañen exclusivamente al hombre, es decir, a la moralidad. También por este lado influyó el naturalismo de Oriente sobre Europa, y valgan como ejemplos Abelardo, Roger Bacon y, por último, la Ilustración europea de los siglos XVII y XVIII. Abelardo puso en el lugar del Corán el decálogo y el Evangelio, teniendo ambos la única función de dar expresión luminosa a aquello de bueno que todos los hombres llevan escrito en la conciencia. Roger Bacon enseñaba asimismo que la ley moral era evidente por igual para todos los hombres, teniendo siempre idéntico contenido; en su opinión representaba el contenido de toda

religión futura, de toda religión universal posible. Y Spinoza, siglos después, aunque más próximo a la cultura oriental que cualquier otro gran pensador, ¿no pretende demostrar ante todo en su *Tratado teológico-político* que la esencia de la religión no estriba en la aceptación de una serie de dogmas, sino en las convicciones humanas y en la práxis de ellas resultante? El contenido de los símbolos religiosos puede que no se agote en la moral, pero carece de entidad en tanto no contenga aquel elemento humano que se pone a prueba en la moral. Tanto peor para la religión si contradice a esto, y tanto más adecuado para la moralidad si sabe sacar en grandes documentos religiosos el elemento de profundidad humana del terreno del mito y aun traerlo a la tierra. Y tan poco opuesto a la moralidad es el naturalismo que, precisamente en cuanto «ubi» de la vida terrenal, es un excelente conocedor de los frutos que dan la medida de bondad de cada credo. Entiende asimismo de mejoramientos, que son caminos del mundo, no celestiales. La transformación de la realidad en mejoramiento, perseguida a partir de Avicena, tenía como fundamento la luz natural; pero sobre todo se veía también ella a sí misma sobre el suelo de un mundo cuyas formas nada son si en ellas no se forma materia alguna que luego dé fruto.

Sólo es fructífero aquel recordar que a la vez nos recuerde lo que todavía queda por hacer. La izquierda aristotélica es de hace mucho tiempo y llegó a éste casi totalmente sepultada; hoy reaparece, nueva, ante un mirar rejuvenecido. Reaparece sobre todo en lo que respecta al giro dado por ella a la relación entre materia y forma, y en una época altamente interesada por el aspecto material. Hegel es importante por el método dialéctico, pero Aristóteles y su izquierda lo son a causa de su concepto de la materia que en el Estagirita es rica en movimiento y formas, desarrollándose *cualitativamente* sobre una base cuantitativa. En cuanto sustrato de esta evolución escalonada, ella es asimismo *la que condiciona todo —«en la medida de lo posible»— y principalmente la que tiene todas las disposiciones —en cuanto «ser en potencia», en cuanto «posibilidad objetiva»*. Este concepto de la materia es harto más rico que el meramente mecanicista, por más que éste prevalezca decididamente en su lugar propio, aunque siempre por debajo de los restantes movimientos, alteraciones y transformaciones cualitativos. Y en lo que respecta al concepto de forma en Aristóteles, si ya él mismo buscaba el compromiso con la materia a través del concepto relacional de evolución, en la izquierda aristotélica se convierte aquélla casi por completo en inmanente modo de ser o forma de ser de la materia misma. Todo esto constituye un capítulo insuficientemente

estudiado en la historia, insuficentemente investigada, del concepto de materia. Las formas son configuraciones materiales y el movimiento hacia éstas, como ocurre siempre cuando es a través de ellas, hace que no sólo el movimiento sea —según la profunda frase de Aristóteles— una «entelequia incompleta», sino también que la entelequia acuñada en cada caso se conciba a su vez como incompleta todavía, como forma sujeta a un proceso sin terminar y, al mismo tiempo, por ello como sucesión de formas experimentales, extractadas, de la materia. Y todo ello en virtud del «dynamei on», del «ser en potencia», que sigue funcionando, es decir, en virtud de la *posibilidad objetiva real, cuyo sustrato está constituido por la materia de la existencia en su totalidad,* la cual todavía está inconclusa dentro de sus horizontes. En la materia mecánico-estática no hay proceso ni dialéctica algunos; se trata, por consiguiente, de entender, cada vez con mayor conocimiento tendencial, el proceso dialéctico, también hacia la vertiente de la posibilidad real. De esta manera, el mundo humano y físico produce en sí el efecto de estar avanzando aún hacia su propia madurez, realización y explicación. Su materia es la que se perfecciona y tiene la facultad de perfeccionarse incesantemente en dirección a su forma de ser esencial, y la plenitud absoluta de esta forma de ser se anuncia, está todavía pendiente en cuanto posibilidad real, y sólo de ese modo, por supuesto.

Con ello no hay duda de que el concepto de materia y forma queda desarrollado mucho más aún, tanto en Aristóteles nuevamente como en no menor medida en las transformaciones efectuadas en él por su izquierda. En primer lugar queda totalmente suprimido el elemento pasivo en el concepto aristotélico de posibilidad, a la vez que se equipara de modo muy abstracto ésta con el concepto de materia. La posibilidad al parecer meramente pasiva, esta cera tan sólo receptiva, no es que se muestre, en cuanto «disposición para algo», como cera exclusivamente, como pura indeterminación; está, por el contrario, llena de forma eficiente, en virtud de la cual cuaja y se organiza activamente esta posibilidad en el sentido de las nuevas realidades que en ella alientan. Pero por necesaria que sea la modificación del concepto de la realidad material en relación con el aristotélico, lo cierto es que la grandeza del pensamiento, esa grandeza auténticamente proyectada hacia el futuro, con que Aristóteles supo esbozar conjuntamente la posibilidad en general y la materia, adquiere por ello una apariencia tanto más fructífera. Resulta además que el mencionado desplazamiento de significado en la sinonimia aristotélica entre disposición y posibilidad ya está dado a su vez como tal disposición, por lo que la izquierda aristotélica sólo tiene que seguir desarrollándolo. Y ello gracias al ajuste iniciado por Avicena, en el que también se muestra la forma residiendo, tanto potencial

como potenciadamente y viceversa, en el interior de la materia.

La materia, dice así la izquierda del aristotelismo, es aquello que lleva dentro de sí sus formas peculiares y las realiza a través de su movimiento. Esta determinación, asumida por casi toda la filosofía de la naturaleza renacentista, implica evidentemente al mismo tiempo un fuego, un horizonte inundado de afán de realización. Es cierto que esta floreciente determinación no dio como resultado el vigor que posteriormente hizo distinguirse al concepto mecanicista, pero a cambio de ello eludía una mera definición parcial de la materia, de sus movimientos y configuraciones. La inclusión de todas las formas (también de las orgánicas e intelectuales) en la materia, enseñada por la izquierda aristotélica, impidió «in nuce» ya la abreviación ocasionada al concepto de materia por obra de la absolutización de la mecánica, es decir, por el mecanicismo. De ahí que Marx, en su *Sagrada Familia* (MEGA I, 3, págs. 304 y ss.) elogie la dimensión renacentista de la materia insinuada antes ya por la izquierda aristotélica: «Entre las cualidades congénitas de la materia, el movimiento es la primera y más excelente, y no sólo ya en cuanto movimiento mecánico y matemático, sino mucho más aún en cuanto instinto, impulso vital y energía potencial, o bien —empleando aquí la expresión de Jakob Böhme— en cuanto padecimiento de la materia. Las formas primitivas de esta última son fuerzas esenciales vivas, individualizadoras, inherentes a ella, y dan lugar a las diferencias específicas. En Bacon... el materialismo encierra en sí, de manera ingenua todavía, los gérmenes de una evolución universal. La materia sonríe con resplandor poético sensual al hombre entero. En cuanto a la doctrina aforística propiamente dicha, ésta se halla, por el contrario, plagada de inconsecuencias teológicas.» La inconsecuencia así caracterizada es la que a partir de Hobbes desterró el materialismo totalmente de este mundo, mas ya en Bruno, el materialista de la «natura naturans», reviste esta llamémosla inconsecuencia teológica un carácter meramente panteísta. En otros aspectos, la materia, realizada al fin por obra de la potencia, es lo bastante poderosa

para, como dice Goethe, prescindir del espíritu, que se limita a impulsar a la materia pasiva desde fuera. Esta es, pues, la *primera transformación*, emprendida *sobre el mismo Aristóteles*, ya por su izquierda: la activación de la materia.

Pero ni aun así está plenamente madurado todavía el fruto de la relación entre materia y forma a la que entonces se llegara. Pues —y con ello queda señalada la transformación de la misma izquierda aristotélica— también la materia floreciente de Bruno está ya terminada en líneas generales. Con su doctrina de la posibilidad de la materia realizada hasta el fin en el universo, Bruno da acogida tanto a Avicena como a Averroes, los cuales se imaginaban una materia-forma totalmente construida. Pero esta *estática* en última instancia es en Bruno harto más chocante que en la izquierda aristotélica propiamente dicha, y aun en el mismo Aristóteles. Pues si la materia preñada de formas, sujeta a transformación eterna, está, sin embargo, terminada en líneas generales, inmovilizada, ello tiene que presentar en el copernicano Bruno, y por ende en el cosmólogo de la infinita gravidez de formas, un aspecto distinto al que presente en el filósofo medieval. Avicena y Averroes vivían en el sistema ptolomeico y su relación entre materia y forma estaba, pese a la «natura naturans», estructurada jerárquicamente todavía en una esfera. Mas también el copernicano Bruno, el pensador de un infinito en ebullición, se imagina que la materia de su universo, en cuanto terminada, es ya todo cuanto puede dar de sí, empleando para ello el argumento de que en esa totalidad que es el universo tienen que estar realizadas ya todas las posibilidades, pues de otro modo la perfección de esa totalidad quedaría falta de un remate, con lo que ya no sería completa. No hay duda de que, con tal estática de la totalidad, Bruno conservó para la filosofía una buena porción de Ptolomeo, ampliada incluso mediante el «posset» teológico, ese «poder ser» absolutamente completo con el cual había definido cien años antes Nicolás de Cusa la perfección de su concepto de Dios. Con todo ello, Bruno bloqueó asimismo la auténtica dimensión de producción a la que Marx llamó

energía potencial del materialismo renacentista, tan grandiosamente representado por Bruno. La energía potencial del mundo de Bruno, de esa radical materia con potencialidad y potencia, late ciertamente en el pulso constante de las contradicciones y de su vitalidad, y aun así, reposa todo sobre la pura estática armonía de estas contradicciones, llegando a hacerse visible esta estática aun en las conformaciones permanentes temporales, en los grandes cuerpos espaciales del universo. Pero justamente esto bloquea la posibilidad que se está cristalizando o la plenitud vital de la materia, proclamada desde Avicena hasta Bruno, en otras palabras: interrumpe el proceso de alumbramiento antes de haberse alcanzado los límites de totalidad y plenitud. No existe una posibilidad totalmente realizada; una vida total imaginada ya como conclusa supone en último término también al «dynamei on» entendido activamente en una parte seccionada, cuando no en algún otro mecanismo de la no vitalidad. Tal cosa, pues, hace inexcusable la *segunda transformación* de la gran tradición de materia y forma, transformación que en adelante afecta al *horizonte* de la posibilidad de la materia y no sólo a su *pasividad*. También la transformación así entendida, y conviene insistir en este punto, está implicada ya en el concepto aristotélico de la *disposición*, por cuanto que se trata de una aptitud no sólo activa y disposicional, sino asimismo anticipatoria y latente. Y es en esta su latencia, preñada de bullicioso futuro, en la que estriba exactamente la *fecundidad* de la materia, su facultad de manifestarse a través de formas de ser siempre nuevas, que no sólo son siempre nuevas, sino que cada vez son más exactas, por cuanto que se adecúan cada vez más al núcleo, todavía no manifestado, de esta existencia. Y ello poniendo rumbo hacia la esencial forma de ser de aquella totalidad por realizar aún, en la cual no quedaría posibilidad real rescindida, sino realizada. Y es lo que aún está latente en la disposición del mundo en su totalidad, lo que por fin explica el esforzado proceso y la abundancia de formas con que lo latente se va abriendo camino hacia el exterior, se manifiesta. Pero al ser esto así, al cons-

tituir el corregido concepto de posibilidad de la materia aristotélica la mejor representación de la auténtica disposición de materia, el sustrato de las formas de ser que surgen por un proceso dialéctico, que se abren camino hacia el exterior incesantemente, no debe ser recubierto por la antigua materia total. Ocurre exactamente que el techo celeste que nos encierra no ha sido derribado aquí todavía, que no se ha superado aún la idolatría circular, la misma casi que, bajo signos notablemente distintos, traída desde la curvatura del espacio hacia el tiempo, todavía estabilizaba el proceso en Hegel. No hubo concepto por ello para el *nacimiento de lo nuevo a partir de la posibilidad objetiva real, a partir de la materia en cuanto sustrato de esta posibilidad.* Ha de ser el auténtico materialismo histórico-dialéctico —bien entendido que no se trata del todavía en uso actualmente en el Este, del nuevamente estacionado y aun acuartelado, del carente de tensión, trivializado y amaestrado sin libertad ni generosidad—, ha de ser un materialismo conmovido por «los gérmenes de una evolución universal», referido al horizonte del futuro, quien logre hallar el remedio. Mas su concepto de la materia dialéctica con toda la energía potencial de su vitalidad, está y estará siempre en deuda de gratitud con Aristóteles y con las secuelas aún no terminadas de la izquierda aristotélica. Así se recordó ésta aquí; la conmemoración de Avicena lo es al mismo tiempo de una imagen anterior y aún no resuelta de la materia, *en la que el mecanicismo está ausente.* Ciertamente estaba plagada de inconsecuencias teológicas mucho más groseras que la imagen renacentista de la materia, pero aquéllas ya están vislumbradas y desechadas. Lo que sigue siendo altamente problemático es el «dynamei on» en cuanto fuerza eficiente y semilla, es la «materia universalis», que sustenta la cohesión de un mundo inconcluso en su interior y en su exterior, en lo primero y en lo último. Así, pues, también la materia tiene su utopía; en la posibilidad objetiva real, ésta deja de ser abstracta.

EL ARTE, EMANCIPADOR DE LA MATERIA-FORMA

El trabajo humano opera el desarrollo constante de la existencia dada. Modifica los objetos por cuanto que los hace cambiar de rumbo o seguir su curso, según leyes determinadas, para nuestros propios fines. El trabajo de la creación *artística* sólo difiere de ello en virtud de la índole de su finalidad, que es importante y proporciona esparcimiento, hacia cuya meta hace marchar aquello de que se ha adueñado. Al suceder esto, lo importante que al mismo tiempo deleita, siempre en un sujeto esencialmente iluminado o elevado, se produce también aquí una conexión necesaria con aquello que Avicena denominó materia disposicional. Enteramente relacionada con la tradición de la materia grávida de formas y pendiente de ulterior liberación se halla, por tanto, una opinión de Lessing. El pintor que en *Emilia Galotti* (primer acto, escena cuarta) le trae al príncipe el cuadro encargado, expresa la opinión particular de Lessing con las siguientes palabras que tienen reminiscencias de Aristóteles y aún más de Avicena y Averroes: «El arte debe pintar como la naturaleza plástica —si es que hay tal— se imaginó el cuadro: sin todos los materiales de desecho que la resistente materia hace inevitables, sin toda la corrupción con que el tiempo se opone a ello.» La materia resistente es la materia del «ser según posibilidad», imaginada como obstáculo o estorbo; mas la supuesta naturaleza plástica, concibiendo su cuadro, es la materia del «ser en potencia» actuali-

zada ulteriormente por el artista, a saber —y ello nos remite justamente a la izquierda aristotélica—, como materia no pasiva, sino activa, es decir, como «natura naturans», la cual sigue actualizando en el artista su propia potencia-potencialidad. La existencia dada no es reproducida, pues, de modo servil, ni tampoco adulterada con ayuda de una forma ya acuñada, sino que lo acercado a su materia y acaso no madurado plenamente es llevado a término por procedimientos artísticos. En la terminología averroísta de Lessing, todo arte es trabajo realizado plásticamente en continuo desarrollo, tanto en lo que respecta al material elaborado como a la elaborada materia-sujeto de la cosa. Es más, pensadores tan diferentes, de tan diferente rango, como Hegel y Schopenhauer, coinciden en la idea de este alumbramiento artístico de la forma a partir de la materia-naturaleza grávida de forma. Ambos, por supuesto, incurren en una infravaloración de la naturaleza, transformando a la vez al artista en lo que ha quedado del «dator formarum». Afirma así Schopenhauer del genio artístico que «por así decir, entiende la media lengua de la naturaleza, pronunciando él claramente lo que aquélla balbucea, que imprime la belleza de la forma... sobre el duro mármol, presentándosela a la naturaleza, al tiempo que le grita: "¡Esto era lo que tú querías decir!", y "¡Sí, eso era!", repite el conocedor como un eco» (*El mundo como voluntad y representación*, I, párr. 45). Y Hegel, pese a sus reservas ante la belleza natural todavía informe, reconoce con igual influencia de Lessing: «Igual que se ha dicho de la apariencia externa del cuerpo humano que en la superficie de éste, a diferencia de lo que ocurre en el cuerpo del animal, se percibe por doquier el corazón latiendo, se puede afirmar también del arte que debe convertir en ojo la apariencia en todos los puntos de su superficie... Así podemos decir del arte que convierte cada una de sus formas en un Argos de mil ojos, con el fin de que el alma interior y la espiritualidad sean percibidos en todos los puntos del fenómeno» (*Lecciones sobre estética, Obras*, X[1], pág. 197). También en esta definición se pergeña con toda claridad una especie

de educción artística de contenidos formales latentes, y ello ciertamente en la medida de un ideal estético que, sin embargo, está prefigurado inmanentemente en el fenómeno en movimiento.

De esta manera, pues, el artista moderno se presenta como la fuerza emancipadora y perfeccionadora a la vez, a saber educiendo de modo claro y distinto, poniendo de relieve la configuración de la materia dispuesta ya en la materia misma. La forma, la «espiritualidad», se torna por ello idéntica al arquetipo entelequial inmanente de las cosas, de los caracteres, de las situaciones... Avicena había llamado a la forma «verdad ardorosa» de la materia, y Averroes hizo que esta verdad saliera progresivamente a la superficie de la materia en virtud del «movimiento circular» del cielo. El artista, ciertamente, se encuentra tanto en la izquierda aristotélica como en Giordano Bruno sólo como «natura naturans» universal o panteísta, no individual. Hasta la Edad Moderna, con el gran humanista Julio César Scalígero, no se puso el énfasis en el artista mismo, en cuanto motor perfeccionante; pero Scalígero estaba asimismo en deuda con el naturalismo de Padua, bastión principal del averroísmo. En su *Poética* (1561), que tuvo una gran repercusión, Scalígero definía al poeta no como uno que imita a la naturaleza, «igual que un actor», sino como aquel que continúa su creación, que la lleva a término, «como un nuevo Dios» —esto es, como un Prometeo—, aunque de manera que resalte en lo existente, «sin obstáculos», lo real típico. Lo real típico es la «species», es decir, la forma entelequial predispuesta; de ahí que, en términos rigurosamente averroístas: «In ipsis naturae normis atque dimensionibus universa perfectio est» (*De arte poetica*, pág. 285). Lo que, referido al prometeico artista de Scalígero, significa que la belleza artística ha de dar forma creadora a aquella perfección indicada en las normas y dimensiones de la materia-naturaleza. Es, pues, aquí, y más claramente aún en las implicaciones de la frase de Lessing, donde reside la posterior maduración estética de la izquierda aristo-

téiica, mejor dicho, de su doctrina de la materia grávida de la forma, de indudable aplicación en el terreno del arte. Y al mismo tiempo, por lo que atañe a lo típico que se debe perseguir, se advierte una consecuencia con la afirmación aristotélica de que la poesía es más filosófica que la historia, puesto que ella se fija más en lo que tiene una validez general (la unidad total de la cosa que sucede), mientras que la historiografía repara más en lo particular (cf. *Arte poética*, Bibl. Filos., pág. 14). En relación con ello se ha de ver por último al aristotelismo goehtiano (en *El ensayo de Diderot sobre la pintura*), que aspira no a copiar la naturaleza, sino a seguir pintándola inmanentemente, con las siguientes palabras: «Y así, el artista, agradecido a la naturaleza, que también lo engendró a él, devuelve a ésta una segunda naturaleza, pero esta vez es una naturaleza sentida, pensada, perfeccionada humanamente.» También de estos recuerdos se colige que la función de la entelequia colocada cabeza abajo e inconclusa no ha terminado todavía, sobre todo por lo que respecta al realismo estético, tan distinto de la necedad del calco como de la mentira del estilo relamido. Arte creador es aquel que pone de manifiesto lo sustancial y típico, al mismo tiempo que prefigura como ideal realista la posibilidad irrealizada aún, alentándola y estimulándola en la realidad viva. También en este sentido necesita ser completado el concepto de materia y forma, según lo evocó de manera naturalista Avicena, por una filosofía más a la izquierda, como es la tendencial y a la vez latencial del materialismo dialéctico. Y también hay que añadir aquí que el seno de la materia no queda agotado con cuanto hasta el momento se hizo real, pues las más importantes formas de ser de su historia y naturaleza se encuentran aún en la latencia de la posibilidad real. Todas estas cosas de la máxima importancia, que se manifiestan históricamente, se presentan como ideal realista, el cual es, además, inmanente a la realidad abierta a lo posible, es decir, a la materia inconclusa. El «dynamei on» tiene espacio sobrado para el ideal realista; su forma es por fin enteramente aquello que llamó Avicena «la ardorosa

verdad de la materia». No deja de haber en ello una reminiscencia del fuego de Heráclito, no ya como «esencia» de las cosas, pero acaso en el sentido de que éstas están sobre el fuego como sobre un horno, de manera que la esencia de su materia se cuece a punto y se madura.

TEXTOS ESCOGIDOS Y ACLARACIONES

«También la luz hace reales los colores que sólo existen en cuanto posibles.»

De anima (*Bibl. Filos*), *pág. 79.*

«Distinguimos en primer lugar la materia, que en sí no es todavía una cosa determinada, en segundo lugar la figura y forma, en virtud de la cual se designa en adelante algo como la cosa determinada, y en tercer lugar la cosa compuesta de materia y forma. La materia es la posibilidad (potencialidad), pero la forma es la realidad (actualidad).»

Ibid., pág. 28.

«Hay tantas especies en movimiento y cambio como especies de lo existente. Mas puesto que en cada especie se separa todo a tenor de la potencialidad y la actualidad, a la actualidad de lo potencial, en tanto que lo sea, le doy el nombre de movimiento... Pero ocurre que el hecho del movimiento tiene lugar mientras la potencialidad es a la vez realidad, y no antes ni después de ello. Así, pues, el movimiento no es otra cosa que la realidad de lo potencialmente existente, en tanto que ello sea susceptible de movimiento.»

Metafísica. II (*Bibl. Filos.*), *pág. 74.*

«Las ciencias filosóficas se dividen en teoréticas y prácticas. Las *teoréticas* (que se dividen a su vez en matemática, ciencia natural y metafísica) tienen como fin perfeccionar la facultad intelectiva del alma haciendo al entendimiento actualmente pensante. Ello se consigue al adquirir el entendimiento la ciencia de las cosas que no son nuestras acciones y circunstancias, ciencia que se sirve de la aprehensión conceptual y de la formulación de juicios sobre el mundo exterior. La filosofía *práctica* (la ética) es aquella que de manera inmediata aspira al perfeccionamiento de la facultad intelectiva teorética, haciendo que surja en nosotros un saber de las cosas que son nuestras propias acciones, el cual saber aprehende conceptualmente y formula juicios. El objeto de este saber teorético es que en segunda instancia obtengamos de esta ciencia la perfección de la facultad práctica por medio de buenas cualidades de carácter... La metafísica (parte final de la filosofía teorética) es, sin embargo, aquella ciencia que investiga (en cuanto *problema*) las causas primeras del ser que es objeto de la ciencia natural y la metafísica.

Así, pues, esta ciencia se divide necesariamente en cuatro partes. Una de ellas se ocupa de la causa primera, de la cual depende todo ser producido. Otra parte trata de los accidentes del ser (antes, después, potencia y acto, el todo y la parte, la individualidad, la diversidad, las oposiciones y otros), una

tercera de los primeros principios de las ciencias particulares. Pues los primeros principios de toda ciencia que tenga un ámbito limitado constituyen la *problemática* de la ciencia con un ámbito más amplio. Los principios, por ejemplo, de la medicina (el cuerpo viviente y la salud) son así problemas de la ciencia natural, igual que los principios de la planimetría son problemas de la geometría. De la misma manera elucida la metafísica, como tarea accidental suya, los primeros principios de las ciencias particulares... Por ello resulta, pues, claro y evidente cuál haya de ser el objeto de esta ciencia.»

La metafísica de Avicena, Trad. alem. de Horten, 1909, págs. 2 y ss.

«Toda cosa que surge nueva o tiene en sí antes de surgir la posibilidad (material) de existir o es imposible.»

Ibidem, pág. 269.

Esta misma idea, más desarollada, la esgrime Avicena contra la suposición de que lo posible, mientras no esté realizado, no es existente:

«La naturaleza de aquello que existe en potencia se encuentra exclusivamente en la materia en cuanto sustrato de ello. De ahí que la materia esté constituida de modo que se puede decir que estriba en sí misma en virtud de la potencia y que es existente.»

Ibidem, pág. 147.

De cualquier modo, la posibilidad material no realiza, no es causa de la *existencia* de las formas. La causa material sólo lo es de la posibilidad de esta existencia, pero es, desde luego, una causa que *predispone los contenidos de ella:*

«La materia no puede ser la causa de la existencia de las formas. Esto es evidente por las siguientes razones: en primer lugar, la materia sólo es materia en el sentido de que tiene la facultad de acoger algo en sí y estar predispuesta para algo. Mas lo que se halla predispuesto no puede, en cuanto tal, ser causa de la existencia de aquello para lo cual está predispuesto (la forma). Si fuera causa, se seguiría necesariamente que lo otro (la forma) tendría que estar siempre presente en ello, aun sin previa disposición. En segundo lugar, es imposible que la esencia de una cosa sea de manera actual causa de otra cosa, mientras ella misma permanece aún en la potencia.»

Ibidem, pág. 138.

Sigue una exposición más detallada de la causa material, que representa a la potencia de la materia en función de disponedora. Las disposiciones (aptitudes) someten de manera clara y distinta a variación a las formas, incluso en lo que atañe a su contenido (aquí, Avicena no habla, por supuesto, en términos demasiado aristotélicos):

«Por lo que respecta a la causa material («causa materialis»), ésta es aquella en la que se da la potencia para la existencia de una cosa. Por ello, enseñamos que una cosa se puede encontrar en el estado que acabamos de mencionar en relación con una forma sustancial de diversos modos y maneras. A veces, la materia se comporta como la tablilla con respecto a la escritura; entonces está dispuesta para la recepción de una cosa que recae sobre ella como un accidente, sin que la materia, al acoger en sí esta cosa, se altere y sin que sufra merma alguna por obra de lo que le llega de la causa. Otras veces se comporta la materia como cera con respecto al retrato y como el muchacho con respecto al hombre adulto. Entonces está dispuesta para acoger en sí la forma sustancial de una cosa que recae sobre ella como un accidente, sin que se alteren sus

circunstancias, a no ser por obra del movimiento, en lo que se refiere al espacio, a la cantidad y otras categorías.

Otras veces se comporta la "causa materialis" como la madera con respecto al lecho. Por el trabajo del carpintero se suprimen una serie de partes componentes de la madera (de modo que ésta pierde algo de su sustancia). Otras veces se comporta como lo que pasa del color negro al blanco. Ello se transforma y pierde la cualidad que antes poseía, aunque sin que su sustancia sea destruida al mismo tiempo. Otras veces se comporta como el semen con respecto al animal. El semen ha de perder por completo sus formas sustanciales para que quede dispuesto para dar acogida a las formas sustanciales del animal. De igual manera se comportan las semillas de la vid con respecto a ésta. A veces, la "causa materialis" se comporta como la materia prima con respecto a la forma sustancial. La primera está dispuesta para acoger a ésta en sí, existiendo de modo actual en virtud de ella. Otra vez se comporta como los mirobalanos con respecto a la masa. La masa no surge de este fruto solamente, sino de su combinación con otro manjar. Antes de la mezcla, los mirobalanos sólo son una parte entre las muchas que componen la masa, comportándose con respecto a él como la potencia. A veces, la causa material se comporta como la madera y la piedra con respecto al edificio. Esta modalidad está emparentada con la que se acaba de mencionar; en ella, sin embargo, la masa surge de (la mezcla con) el susodicho fruto al transformarse éste sustancialmente.

En las modalidades precedentes encontramos aquellas cosas que sirven de sustrato a la potencia. Son sustratos de ésta bien en su individualidad solamente (excluyendo otras cosas), bien en combinación con otras. Si son sustentadoras de la potencia en su individualidad, se comportarán por un lado de manera tal, que para producir un efecto sólo necesiten que se origine actualmente la acción. Una causa tal recibe por excelencia el nombre de sustrato en relación con lo que en ella existe. Efectos tales tienen necesariamente en sí mismos una existencia actual (se trata, pues, de sustratos que son ellos

mismos sustancias, es decir, no del sustrato primero absoluto, la materia prima). Mas si el sustrato no tiene en sí una existencia independiente, no puede estar predispuesto para dar acogida al principio formal. Antes bien, tendrá que existir previamente en sí de manera actual. Mas si se comporta de modo que sólo en virtud del principio formal que entra en el sustrato puede alcanzar una existencia independiente, entonces hay que pensar que *antes de aparecer este principio segundo, formal, existía en el sustrato otra cosa, y que ésta le confería la existencia.* Otra posibilidad es que el segundo principio, el formal, no otorgue la existencia al sustrato, sino que le sea agregado a éste (cuando ya exista en su naturaleza terminada). O también puede ocurrir que, al serle agregado el principio formal, le sea suprimido al sustrato aquello que anteriormente le confería la existencia; entonces sufre alteración en el sentido auténtico de la palabra. Sin embargo, habíamos partido de la suposición de que el sustrato no se alteraba.

Esta modalidad de las causas materiales constituye, pues, un grupo aparte. O bien necesita que se le agregue una cosa (para que el efecto tenga lugar), o bien es un movimiento, ya local, ya afectando a la cualidad, cantidad, situación y sustancia, o bien ocurre, en tercer lugar, que el sustrato es la causa de que sea eliminada en él una cosa no sustancial, ya sea cualitativa, ya cuantitativa o similar. La causa material, que está en relación con otras cosas, entra necesariamente en relación con otras sustancias y forma un compuesto. Surge entonces un solo compuesto al modo de una yuxtaposición, o bien se produce junto a éste otra alteración cualitativa. Mas todo aquello que se altera llega a través de una sola o varias transformaciones a la meta definitiva (por lo que todo proceso de transformación tiene una o varias fases).»

Ibidem, págs. 407 y siguientes.

Se reafirma la influencia de lo material sobre la forma sustancial; la materia no es sólo cuantificadora, sino asimismo cualitativamente determinadora:

«Esta influencia consiste en que la materia individualiza y determina a la forma sustancial... cada uno de estos dos principios, la materia y la forma sustancial, es causa del otro en algún aspecto determinado y con respecto a una realidad determinada, pero no en uno y el mismo aspecto. Si ello no fuera así, la forma sustancial material no tendría absolutamente ninguna dependencia necesaria de la materia. Ya hemos explicado antes en este sentido que para la existencia de la materia no basta sólo con la forma sustancial. La forma sustancial se comporta por el contrario sólo como una parte de la causa. Mas si esto es así, la forma sustancial no se puede considerar entonces en todos los aspectos como causa de la materia (configurada, individualizada y determinada), que sería al mismo tiempo independiente en sí misma de la materia y autónoma.»

Ibidem, pág. 600.

El cuerpo es la unidad de materia y forma en cuanto objeto físico. Pero Avicena *no quiere ver a este cuerpo determinado únicamente como tridimensional.* El cuerpo, en sus dimensiones, es por lo menos transformable, de modo que aquéllas no le son esenciales. Igualmente no le es esencial al cuerpo un arriba o abajo, en el sentido, por ejemplo, de que se encuentre debajo del cielo, teniendo así que ser finito. Lo único que le es esencial al cuerpo fuera de este relativismo, es que exista en la forma de la continuidad, que tiene la propiedad de despojarse incluso de determinadas dimensiones. Ocurre así que, implícitamente, la corporeidad *no se piensa por fuerza como «res extensa» o sólo de manera cuantitativa.* Por el contrario, se halla a mayor profundidad que la extensión en cada caso, subsintiendo asimismo en fenómenos no cuantitativos:

«No es condición indispensable del cuerpo el que tenga dimensiones... Y tampoco el "esse corpus" es necesariamente dependiente de la determinación consistente en tener su lugar natural bajo los cielos, de manera que le sean propios los diversos lados, en virtud de las diversas direcciones del universo... Todas las dimensiones que se le suponen al cuerpo dentro de sus límites, incluyendo sus formas y situaciones, son en consecuencia cosas que no constituyen partes integrantes del concepto de su esencia... La verdadera esencia de la corporeidad es la forma sustancial de la continuidad, que tiene aptitud receptiva para la modalidad de las tres dimensiones.» Vemos una anticipación de Leibniz en estas determinaciones dinámicas que toman el espacio al azar, así como una notable ampliación del concepto «esse corpus», que aquí rebasa sus límites anteriores retrocediendo más allá de lo cuantitativo.

Ibidem, págs. 98 y ss.

El entendimiento sólo puede aprehender las formas generales, pero éstas sólo se dan en la diversidad material. Por tanto, si el entendimiento comprende pese a todo esta diversidad material, si ella no deja de ser predicable, entonces las formas aprehensibles no pueden encontrarse fuera de la diversidad material. Esta diversidad sería de otro modo inaprehensible, y habría solamente un conocimiento de las formas generales, pero no de las cosas del mundo. Pero el que haya tal conocimiento se debe precisamente a que las formas residen en la materia misma; así, el conocimiento puede aprehenderlas en cuanto plurales:

«Suponer que hay almas inmateriales y a pesar de ello múltiples, es un disparate. Pues la causa de la multiplicidad es la materia, mientras que la causa de la concordancia dentro de la multiplicidad está constituida por la forma. El que existan sin la materia cosas numéricamente múltiples que concuerden en la forma es, por tanto, imposible.»

La refutación de Gazali (Destructio destructionis), trad. alem. de Horten, 1913, pág. 30.

Tampoco en cuanto posibilidad es imprescindible o fantasmagórica la materia, sino que, por el contrario, existe real-

mente. Y su sustrato real, la materia, no puede a su vez haber sido no existente en cualquier tiempo anterior, o lo que es lo mismo, no puede haber surgido por creación. Lo posible, receptivo, potencial, material, es increado, pues de haber sido creado, el acto de su generación habría hecho surgir algo de lo que ni siquiera era posible; y esto es imposible. En consecuencia, la materia no precisa de un creador para existir, antes bien, es eterna, a la par que el movimiento de ella. Así, pues, la materia ni es susceptible ni tiene necesidad de una creación; no hay prueba de la existencia de un Alá eterno, anterior al mundo, al lado de la mundana y eterna materia:

«La posibilidad necesita de una cosa real a la que ser inherente... Cuando se trata de la posibilidad en la causa, la posibilidad del principio receptor es por tanto una condición necesaria; pues la causa que pueda no tener efecto es imposible... Tiene que haber, pues (en la materia eterna) un movimiento eterno que origine en la materia esa sucesión encadenada de cosas que surgen y perecen; pues por surgir se entiende la modificación y la transformación de una cosa desde una potencialidad hasta el acto... Resulta en consecuencia que en el proceso del devenir hay una potencialidad (sin comienzo), que es el sustrato de las formas sustanciales contrarias que en él se suceden entre sí.»

Ibidem, págs. 104 y ss.

La transición de lo posible a lo real comienza ya en la misma posibilidad, al ser ésta en cuanto tal un seno. En la materia, las formas mismas se van madurando como disposicionales, latentes, y el acto (pensado en el mejor de los casos como motor del mundo) no puede producir ni una sola forma nueva, sino que se limita a realizar. En su gran comentario a la metafísica aristotélica, Averroes pone esto claramente de relieve (en *Aclaraciones a la Metaf. arist.*, XII, 3): «La causa del movimiento no les da a las cosas sus formas, sino que es

la simple eductora de las formas, limitándose a sacar a la luz las formas subyacentes en la materia («non dat, sed extrahit»). En consecuencia, también las almas y los pensamientos están dispuestos ya en la materia, y de manera tal, que esta disposición de hecho, como cualquier otra, encierra en sí una posibilidad no sólo pasiva, sino activa «suo genere». La facultad así implicada de hacer madurar las formas hasta su actualización, es decir, hasta el salto a la realidad, amplía notablemente el concepto de lo posible; la posibilidad en cuanto disposición activa se convierte en incubación, en seno de una «natura naturans». Al mismo tiempo, esta ampliación no sólo da cabida en la «dynamis» aristotélica a las formas, sino precisamente también a la en parte actualizadora de ellas. «Dynamis» tiene ya en griego un doble significado pasivo-activo; es posibilidad y potencia, susceptibilidad y capacidad. Lógicos tan agudos como Avicena y Averroes captaron ciertamente esta anfibología (que también se da en el árabe), no incurriendo en el error de tomarla por una mera ambigüedad lingüística (Averores —en la *Refutación de Gazali*, pág. 104— distingue expresamente los dos significados de «dynamis»: «Esta cosa puede ser llevada a cabo» y «Zaid puede llevar a cabo esto»). Totalmente ajeno al equívoco, aceptó, pues, Averroes en toda línea el doble sentido pasivo-activo de la «dynamis»-materia. Es precisamente la específica «potencia» de maduración formal la que alienta ahora en la «potencialidad» general de la materia, convirtiendo a la «dynamis»-materia en el lugar de incubación de las formas aún increadas, pero que se van madurando hacia su ser.

Ello da lugar en igual medida a una prosecución del desarrollo del otro concepto de materia aristotélico, el del ser según posibilidad («kata to dynaton»), junto al del ser en potencia («dynamei on»). Es decir, que en virtud de la potencia exactamente condicionante, se determina el orden de sucesión del antes o después en los fenómenos, y ello de manera que Averroes distingue en las disposiciones materiales una «potencia más próxima o más alejada», correspondiente al antes o des-

pués de la actualización posible. En modo alguno son posibles, pues, todas las cosas en todo momento, sino que existe —desde el punto de partida de la «potencia más próxima o más alejada»— un itinerario de la evolución, sin que se pase de largo ninguna etapa. De este modo se hallan dispuestas también en la potencialidad-potencia de la materia los *órdenes de sucesión* de los contenidos formales, y no sólo estos mismos contenidos. Es ésta una idea que ni por asomo aparece con la misma claridad en Aristóteles; comprende, en fin, nada menos que el reconocimiento de una mediación del progreso, necesaria en todo punto y determinada por la madurez de las condiciones. Poniendo un especial énfasis en el antes y después históricos de la actualización formal, expone Averroes, en su breve comentario a la Metafísica de Aristóteles, lo siguiente:

«Habiéndose puesto en claro lo que significan potencialidad y actualidad, pasaremos a exponer ahora cuándo existe en potencia cada una de las cosas individuales y cuándo no; pues no es que cualquier cosa sea en potencia cualquier cosa (de forma que todo pudiera surgir de todo). Es evidente que las facultades (potencias) son las unas más próximas y las otras más lejanas, y siendo esto así, también los sustratos y facultades serán unas veces más próximos y otras más lejanos. La potencia lejana no pasa a la actualidad si antes no se ha realizado el último sustrato (es decir, en su forma mayormente dispuesta en último término). Cuando se dice por esta razón que una cosa existe a tenor de la potencia en otra, mientras que aquella potencia es una potencia lejana, ello se ha de entender en sentido figurado... La potencia no evoluciona en este determinado sustrato (hacia la actualidad) en cualquier estado. Es, por el contrario, preciso que exista en aquel estado en el que se da la posibilidad de su paso a la actualidad. El semen sólo potencialmente es un hombre cuando llega al útero, no perdiendo así la posibilidad más cercana de convertirse en un hombre. Por ello exige toda cosa, además de este primer ser posible, más lejano, el otro más cercano (plenamente mediatizado para la realización), ambos como sustratos potencia-

les. Dándose estas dos potencias y habiendo una feliz coyuntura de las causas eficientes y de la eliminación de obstáculos, la cosa pasa necesariamente a la actualidad.» (Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica, Obras*, 1834 ,IV, pág. 116; *Bibl. Filos.*, 1923, página 97: «Cuando están dadas todas las condiciones de una cosa, ésta entra en la existencia.»)

La metafísica de Averroes, Trad. alem. de Horten, 1912, páginas 102 y ss.

Averroes seguía haciendo uso de la doble determinación ya existente en Aristóteles, a saber, que el concepto de materia puede significar también cosa formada, siempre que ésta vuelva a servir de posibilidad para una cosa formada superior. En consecuencia, una cosa podrá ser en un aspecto forma (por ejemplo, la madera con respecto a la construcción), pero en otro aspecto materia (la misma madera con respecto a la casa). Averroes parece especialmente afanado por hacer que la materia y la forma intercambien sus caras de esta manera; de cualquier modo, una materia que se incorpora toda forma como madera de construcción para otra forma nueva, llega hasta el último piso del edificio universal:

«El concepto de materia se predica diversamente, por ejemplo, de la primera materia, que carece de determinación formal, luego de lo que ya tiene forma, como los cuatro elementos, que son la materia para los cuerpos compuestos... Su peculiaridad consiste en que su forma no desaparece totalmente al advenir una forma nueva, sino que la forma de la materia perdura en una especie de existencia intermedia. O bien sucede que la primera forma permanece al advenir la segunda forma, como la disposición, que persiste en ciertos cuerpos (orgánicos) de partes idénticas, para dar acogida al alma. Este tipo de materia se caracteriza especialmente por medio del nombre de sustrato.»

Otra versión alemana del breve comentario: Los epítomes de la metafísica de Averroes, por Van den Bergh, 1924, pág. 25.

El concepto de materia fue ennoblecido por otro lado, además del de la posibilidad sustancial. Avicebrón hablaba de una «materia general», que abarcaba a la corpórea, pero también a la espiritual. Avicebrón, el pensador de esta «materia universal», no partía principalmente de Aristóteles. Se encuentra más bien en la estela de las influencias neoplatónicas, mas no sólo en las que se dedican a oscurecer a Aristóteles, como se advierte a veces en Avicena y en Averroes, sino en las más inmediatas. La materia suprema dentro de la universal, la «materia spiritualis» de Avicebrón, procede directamente de Plotino, a saber, de su «hylé noetiké», materia espiritual o inteligible (*Enéadas*, II, 4, 1-5), localizada allá en las alturas, junto al Uno originario. En el sistema emanantista de Plotino, que desciende desde el Uno originario hasta las tinieblas de la materia común, el principio material, que para él suele tener carácter diabólico, experimentó un sorprendente ennoblecimiento. Este tuvo lugar al combinarse la materia con el segundo rango del universo plotínico, es decir, con el «nus» o espíritu universal, quedando así, dentro de la esfera celeste, a los pies de lo más excelso, que es el Uno originario. Y ello supuso un vuelco francamente positivo para la muy negativa designación que le correspondía en el más inferior de los mundos, la de ser un abismo vacío y lóbrego. Justamente este vacío, a la vez desprovisto de cualidades e impersonal, podía servirle de relie-

ve al sublime vacío, impersonal y sin cualidades, del Uno originario. «De ahí que la razón, al avistar la forma en la cosa singular, tenga por oscuro a todo aquello que esté por debajo... Mas la oscuridad del mundo espiritual es muy otra que la del mundo de los sentidos, y también se diferencian la materia y la forma («morphé») alojadas por encima de ambas materias («epikeimenon amphoin»)... Allá arriba, la forma es auténtica, lo mismo que el sustrato («hypokeimenon»). De acuerdo con ello, habría que considerar corecta la teoría de que la materia es sustancia («usía»), si esta teoría se refiriese a la materia inteligible; pues el sustrato inteligible es sustancia, o mejor dicho, pensado juntamente con su forma y en cuanto totalidad, es sustancia iluminada» (*Escritos de Plotino*, I; *Bibl. Filos.*, página 251). El «nus» o espíritu celeste de Plotino está, sin embargo, provisto de esta materia, por cuanto que este mismo «nus» representa la «dynamis» pasiva para la activa dei Uno originario, de la «usía». Indudablemente no deja de llamar la atención que la espiritualísima metafísica de Plotino que pone a la materia sensible en el abismo de la maldición, haga aparecer en el éter espiritual, en cuanto tal incluso, a una sustancia llamada igualmente materia. Y el concepto avicebrónico «materia spiritualis» proviene justamente de esa «hylé noetiké», o también «theia hylé», de la materia llamada por Plotino espiritual y aun divina.

No debe, sin embargo Avicebrón al neoplatonismo el concepto *general* de «*materia universalis*», ni tampoco los conceptos de materia-forma, de cuño aristotélico, que con tanta frecuencia aparecen en su obra «Fons vitae». (Razón por la que los escolásticos cristianos, con San Alberto Magno a la cabeza, la citaban casi siempre con el título de «De materia et forma».) A fin de cuentas, Avicebrón acaba desembocando, por tanto, en la izquierda aristotélica, y no en última instancia en virtud de sus efectos. Y en lo que respecta a la «materia universalis», que abarca tanto la materia corpórea como la inteligible, constituyendo finalmente el sustrato de la coherencia del universo unitario, Avicebrón revela un mayor parentesco objetivo con

el peripatético Estratón y en especial con la Stoa, en la cual es bien conocida la perdurable influencia de Estratón (cf. Siebeck, *Invest. sobre la filosofía de los griegos*, págs. 181 y ss.), que con el neoplatonismo. Y ello pese al sistema emanantista, que está especialmente desarrollado en Avicebrón, e incluso pese a la trascendencia, extraordinaria y totalmente inmaterial, de la «voluntad de Dios», que destaca asimismo en la doctrina de Avicebrón. Mas por debajo de esta voluntad, en el mundo existente, la materia de Avicebrón viene a ser idéntica a la esencia de las cosas. Es aquí aquel ser que surge inmediatamente como real por posición —en el sentido de Fichte— por la voluntad divina; de este modo la materia es punto de partida y a la vez fundamento esencial de todas las sustancias finitas. Son éstas las tesis principales de la obra «Fons vitae», las cuales no podían menos de preparar el «Deus sive natura»:

«Puesto que en el mundo corpóreo tienen todas las materias y todas las formas de ellas una esencia común, resulta que hay una materia unitaria y una forma unitaria. Y como también en el mundo de lo anímico y espiritual tienen todos los cuerpos y todas las formas una esencia común, resulta que también allí hay una materia unitaria y una forma unitaria.»

Fons vitae, edición latina de Clemens Bäumker, Munich, 1892, página 226.

«Como además coinciden asimismo la forma general corpórea y la forma general espiritual en una esencia común, resulta de ello una materia absolutamente general y una forma absolutamente general (et fient ambae materiae una materia, et fient utraeque formae una forma).»

Ibidem, pág. 227.

«La materia general y la forma general son los elementos constituyentes del espíritu universal (scilicet qua substantia intelligentiae est composita ex eis).»

Ibidem, págs. 258, 322.

«La materia y la forma del espíritu universal son el punto de partida de todas las restantes materias y formas, descendiendo hasta la última conexión (et secundum hoc imaginaberis extensionem materiae et formae a supremo usque infinum extensionem unam continuam).»

Ibidem, pág. 313.

«(Si una est materia universallis omnium rerum, hae proprietates adhaerent ei: scilicet quod sit per se existens, unius essentiae, sustinens diversitatem, dans omnibus essentiam suam et nomen.) Si la materia universal de todas las cosas es una, ello implica las siguientes peculiaridades: existe por sí misma, su esencia es una y la misma, sustenta la diversidad y da a cada una de las cosas su esencia y su nombre.»

Ibidem, pág. 13.

«La costumbre de creer —dice Aristóteles al final del segundo libro sobre la sabiduría— es la causa principal que impide al entendimiento humano la percepción de tantas cosas que de por sí son muy asequibles. Cuán grande sea la fuerza de esta costumbre —dice— nos lo demuestran las leyes, para cuya validez tienen mayor importancia los hábitos legendarios y pueriles que los hechos patentes. Pues, como observa al respecto su comentador Averroes, de igual manera que los hombres se habitúan a los tóxicos hasta el punto de que éstos les llegan a proporcionar un alivio, cual si fueran alimentos naturales, ocurre por otra parte que lo que en todos los demás surte efectos salutíferos y vivificantes, puede ser la perdición para ellos.

Pero aquellos a los que el hado proveyó de mejores dones espirituales, aquellos que no van dormidos por el mundo, pueden percibir sin gran dificultad la luz que se desparrama por doquier, con tal de que, a la hora de pronunciar sentencia en la disputa entre la fe y la razón, designados como árbitros entre las dos partes litigantes, escuchen atentamente, saliendo de entre las nieblas del prejuicio común, las razones de ambas partes, las sometan a un cuidadoso examen y, con ayuda de una balanza exactísima, comparen y sopesen todo cuanto aparece a los sentidos como evidente, irrefutable, conforme o inamovible, familiar y acostumbrado, tan pronto como sea

puesto en duda, con aquello que al contrario les pueda parecer más absurdo. Pues sólo así llegarán a hacer prevalecer al fin su opinión ante los dioses y los hombres, y no a ciegas, como el vulgo rudo, como el servil y necio rebaño en su profundísima oscuridad y en la tenebrosa cueva de la ignorancia, sino bajo la clara luz divina de la verdad, como todos aquellos que están convencidos de la existencia de una verdad divina.

Mas aquí nos encontramos en un terreno en el que reina la libertad de pensamiento, donde cada cual debe tener presente que el don de la visión corporal y espiritual no le ha sido otorgado en vano, que no necesita cerrar sus ojos a capricho de los farsantes e ignorantes, que no desprecia, en un alarde de ingratitud para con el bondadoso creador de la naturaleza, el preciado don de la razón, cual si ésta no se pudiese compaginar con otros dones de la misma divinidad y cual si una verdad se pudiera interponer en el camino de otra o una luz auténtica pudiera oscurecer a otra luz auténtica. Siendo esto así, ¿habríamos de asustarnos y escondernos de esta facultad de discernimiento y examen, núcleo el más valioso de nuestro ser, que es como decir de nosotros mismos? Antes bien, habida cuenta de la divinidad que habita en nuestro interior y de la luz que resplandece en la fortaleza de nuestro espíritu, volvamos nuestros ojos de investigadores hacia el lugar donde, apenas fijemos la mirada, adquiramos con toda certidumbre un conocimiento ante cuya belleza, santidad y veracidad, ante cuya naturalidad, se bata en retirada todo sofisma engañoso y se desmorone la superstición de fantásticos zahoríes.

Consciente de su poder, el espíritu se atreverá a intentar el vuelo hacia el infinito, cuando antes estuvo encerrado en la más estrecha mazmorra, desde la cual sólo podía alcanzar la facultad visual de sus ojos miopes hacia los lejanísimos parpadeos de los astros a través de grietas y pequeños agujeros, por así decir. Pero además estaban sus alas —por así decir— cortadas por el cuchillo de una mostrenca fe consuetudinaria que levantaba una cortina de niebla entre nosotros y la majestad de celosos dioses, que con su propia imaginación

creaba incluso un nublado que ella creía construido con hierro y acero. Liberado empero de esta visión de pesadilla a base de la mortalidad, de las iras del destino y del discernimiento plúmbeo, liberado de las cadenas de las crueles erinias y de los fantaseos del amor parcial, se alza el espíritu en dirección al éter, atraviesa, flotando, el ilimitado ámbito de enormes y numerosos universos, visita los astros y rebasa en su vuelo las imaginarias fronteras del universo. Han desaparecido los muros de todas esas octavas, novenas, décimas y demás esferas que en su ciega locura inventan filósofos y matemáticos. Con ayuda de la investigación dirigida simultáneamente por los sentidos y la razón, se abren los palacios de la verdad, los ciegos recuperan la vista, a los mudos se les desata la lengua y los que hasta entonces estaban impedidos para todo progreso espiritual adquieren fuerzas nuevas para visitar el sol, la luna y otros habitáculos en la mansión del Padre universal, semejantes al mundo en que vivimos, menores y peores, pero también mayores y mejores, en gradación infinita. Llegamos así a una contemplación más digna de la divinidad y de esta madre naturaleza que nos engendra en su seno, nos conserva y, por fin, nos vuelve a acoger y, además, no creeremos en adelante que haya ningún cuerpo sin alma o, como fementidamente dicen algunos, que *la materia no sea otra cosa que un estercolero de sustancias químicas.*»

El Estimulador o Una defensa de las tesis del Nolano Giordano Bruno, Obras Escogidas, 1909, VI, págs. 120 y ss.

Aquello que no confiere las formas, sino que de la materia las saca a la luz en ella misma, aparece ya totalmente como «natura naturans» en Giordano Bruno. Esta se comporta con respecto a la materia (usando de una imagen que ya empleaba Averroes) como el timonel con respecto a la nave, siendo, por supuesto, inherente a ella. Además de Aristóteles, Bruno, incurriendo en parte en un malentendido productivo, hace testi-

moniar a otros muchos filósofos antiguos, incluidos los hilozoístas (animadores de la materia) presocráticos, la «unidad intrínseca de materia y forma universal». Y ello al respecto de aquella relación entre materia y forma que, como reconoce Bruno, procede «de Aristóteles y otros de orientación similar»:

«En cuanto a la causa eficiente, tengo por causa eficiente física general a la razón común, la más elevada y capital potencia del alma universal, que es la forma general del universo.

La razón universal es la potencia más íntima, real y propia y aquella parte del alma universal que fundamenta su poder. Es una identidad que llena el universo y lo ilumina, instruyendo a la naturaleza para que haga surgir a las especies como deben de ser. Así, pues, se comporta con respecto a la generación de las cosas en la naturaleza de la misma manera que nuestra razón se comporta con respecto a la correspondiente generación de las formas inteligentes. Los pitagóricos la llaman motor y agente del Universo, lo que el poeta expresa en las siguientes palabras (Virgilio, *Eneida*, VI, 726):

> ... "derramada por todos los miembros,
> impulsa la razón a la masa del universo y
> penetra todo el cuerpo."

Los platónicos la llaman arquitecto universal. Este arquitecto, dicen, se traslada del mundo superior, que es totalmente unitario, a nuestro mundo sensible, desmoronado en la diversidad, donde, a causa de la separación de las partes, no sólo reina la amistad, sino también la enemistad. Esta razón lo engendra todo, vertiendo algo de sí misma en la materia y dejándoselo como suyo, mientras que ella permanece en calma e inmóvil. Los magos (persas) la llaman la simiente más fecunda, o también el sembrador, pues es ella quien colma a la materia de todas las formas, configurándola según la manera y las condiciones dadas por estas últimas y entretejiéndola con tal plenitud y admirable orden, que no se pueden atribuir al azar ni a cualquier otro principio que fuera incapaz de discer-

nir y ordenar. Orfeo la llama ojo del mundo, puesto que supervisa interior y exteriormente las cosas de la naturaleza, al objeto de que todo surja y se conserve, no sólo interior, sino también exteriormente, en su equilibrio peculiar. Empédocles le da el nombre de diferenciador, puesto que nunca se cansa de separar en el seno de la materia las formas desperdigadas anárquicamente y de hacer que de la corrupción de lo uno sea producido lo otro. Plotino la llama Padre y primer progenitor, puesto que esparce las semillas sobre los campos de la naturaleza, siendo el inmediato distribuidor de las formas. Nosotros la llamamos el artista interior, porque da forma y configura desde dentro a la materia, así como hace surgir y desarrolla el tronco del interior de la semilla o de la raíz, empuja las ramas desde dentro del tronco, forma los brotes desde el interior de las últimas y los capullos desde dentro de los brotes, formando, configurando y obligando desde dentro, como desde una vida interior, las hojas, flores y frutos y haciendo regresar otra vez en un momento determinado los jugos desde las hojas y los frutos hacia los brotes, de éstos a las ramas, de las ramas al tronco y del tronco a la raíz.»

De la causa, el principio y el Uno (*Bibl. Filos.*), *págs. 29 y ss.*

No es casualidad que el crecimiento material se ilustre aquí por medio de la antiquísima imagen del árbol. Al adoptar Bruno los conceptos escolásticos, que tan áridos se nos suelen aparecer, entra en ellos una nueva savia. Y es innegable que esta savia, de sabor pagano, contiene asimismo ciertos componentes míticos, si bien despojados de todo veneno. La imagen del árbol universal aparece así en casi todos los mitos astrales, arraigada en la sima de las fuerzas terrestres. Es más, el término griego para materia —«hylé»—, además de aludir a la madera, madera de construcción, conlleva un sentido de bosque arraigado; el latino —«materia»—, empleado por vez primera en sentido filosófico, sin duda, por Lucrecio, procede

incluso enteramente de «mater», no habiendo perdido en Aristóteles ni tampoco en Bruno este carácter de raíz, de cimiento de árbol, de regazo o seno. Atisbos de tal materialismo, que podríamos llamar «ctónico», se hallan en el mismo Lucrecio, que en la entrada de su poema didáctico «De rerum natura», resueltamente desmitificador, coloca sin embargo una invocación a Venus en cuanto madre universal del ser, en cuanto «natura naturans» mitológicamente designada en el árbol de la vida. Es muy significativo que, en la obra de Bruno *De la Causa principio ed Uno*, sea precisamente el fastidioso y pedante Poliinnio, verdadera antítesis del filósofo, quien arremete —en el diálogo IV— con idéntica falta de donaire contra la mujer, la madre y la materia: «No en vano resolvieron los senadores del reino de Pallas equiparar a la materia y a la hembra.» Pero por otra parte, la obligatoriedad de esta equiparación, combinada con el arquetipo del árbol, todavía más antiguo, tiene tanta fuerza, que la imagen de la floreciente y fructífera materia-árbol se impuso con valor positivo en todos aquellos lugares donde, por influencia oriental, la materia se representaba como una en todas las cosas creadas, fuesen éstas de naturaleza corpórea o espiritual. Así, pese a todo, en el gran escolástico tardío Duns Scoto, quien, mencionando expresamente la «materia universalis» de Avicebrón, anticipa la imagen del árbol de Bruno, a la vez que confirma así su consecuencia. Pues Duns Scoto escribe igualmente en *De rerum Principio* (quaestio 8, art. 4): «Ex his apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia, frontes et rami sunt creata corruptibilia, flos anima rationalis, fructus natura angelica.» («El mundo es, pues, un magnífico árbol, cuyas raíces y simiente son la materia prima, cuyas hojas los efímeros accidentes, cuyas ramificaciones los seres perecederos, cuya flor es el alma racional y cuyos frutos, por fin, son los espíritus puros.») Duns Scoto dice en este mismo pasaje: «Ego autem ad positionem Avicembronis redeo», con lo cual reconoce de propósito al concepto arbóreo «materia universalis», común

a él y a Bruno, como proveniente de Avicebrón. Por lo demás, Duns Scoto se mantiene ciertamente bajo la luz de la doctrina de la Iglesia, con su teísmo ultraterrenal, mientras que en el árbol del universo infinitamente material de Bruno se han acabado el Más Allá y el dualismo por completo. Y resulta ciertamente singular, pese a su obligatoriedad arquetípica, que el símil del árbol, igual que alcanza, retrocediendo, desde Bruno hasta Duns Scoto y más allá, se encuentre, avanzando en la historia, casi literalmente en Jakob Böhme también, quien difícilmente podría conocer tales fuentes literarias. Pero Böhme, en la introducción a la *Aurora*, hace aparecer, de manera casi idéntica a la de Duns Scoto, y sin duda también a la de Bruno, al mundo como un árbol, el cual es recorrido desde las raíces hasta las flores y los frutos por una savia vital única y es configurado y estructurado desde su mismo interior por la actividad de sus gérmenes. También las energías manantiales del «corpus naturae» ascienden aquí como en un árbol, o según interpretó posteriormente Schelling la imagen, en un «organismo» naturaleza, que abre sus propios ojos en el hombre. Pese a todo, pudo así acabar triunfando la *inmanencia*, y ello por estar cualificada en grado sumo, hasta las alturas, no perdiendo, pues, con todos los tropismos, el contacto con la polifacética sensatez de los antiguos aristotélicos de izquierda ni la consecuencia en su causa. Y así, la forma ya no es algo exterior a la materia, como predicaban los escolásticos de derecha, sino que, resumiendo una vez más, la materia y la forma, la posibilidad de surgir y la posibilidad de actuar, aparecen unidas en la misma «natura naturans». Es más, se implican con una reciprocidad tal, que hace coincidir por fin en una sola cosa a la potencia pasiva y a la activa en la medida del ser. Y así, la lucha entre idealismo y materialismo, que la izquierda aristotélica libró a su manera (y que por cierto no se resolvió en muertes, sino en un enriquecimiento del idealismo, siempre que éste fuera fecundo y progresivo), acaba claramente en Bruno con el triunfo de la explicación de la existencia por sí misma. Avicena adquiere un carácter más

resuelto en Averroes, y éste se hace más terminante en Bruno; la filosofía triunfa progresivamente aun sobre aquella muy sublime doctrina fantasmagórica llamada de las formas puras.

A partir de aquí no se trata ya de despojarse de la materia, sino de ir poniéndola en claro en toda su profundidad. Lo principal en Bruno es que asegura la unidad de la forma (lo activo) y de la materia, que afirma que la materia es productiva en sí misma. Es éste un paso capital, de efectos muy importantes, que Avicena promovió, pero Bruno no llevó totalmente a término. En éste se echa todavía de menos al hombre en la «natura naturans»; falta además todo el aspecto del trabajo y la historia, que son prolongaciones de la naturaleza; y falta sobre todo el carácter de mundo inconcluso, al que cierran el paso las circunstancias de clase y el cerrado elemento «pan-» del panteísmo. Pero así como entre las mareas vitales y en el ímpetu activo de Bruno no falta la dialéctica, una tensión y unidad de contrarios agudamente perfilada, así este cambiante urdir tiene como sustrato a una materia no rigidecida, a una materia a la que se le supone la capacidad de evolucionar y cualificarse. De todo ello resultan ciertos indicios importantes, de los que difícilmente se podría prescindir; aunque en parte no se inserten aún en la conciencia progresiva, constituyen toda una serie de argumentos indirectos en contra de un mecanicismo estrecho. Adquiere por ello una nueva validez la afirmación de que *Hegel es importante por su método dialéctico (y cuanto está relacionado con él), pero Aristóteles y su izquierda lo son por su concepto de materia.* No sólo Hegel, sino también el concepto aristotélico de materia y sus transformaciones radicales (afectando a la misma raíz) a cargo de Avicena y Bruno, alientan en el materialismo de enfoque dialéctico, siendo un fermento que merece una consideración por separado. Son los promotores de la evolución de la imagen del *universo* y aun de la auténtica *meta*-física, la de la actividad y la esperanza, a diferencia de lo pura o impuramente mecánico, que representa al estatismo y a la privación de cualidad. El espíritu, en cuanto florescencia suprema de la materia orgá-

nica, tampoco podría surgir de ésta y transformar la existencia, si no fuera condicionado y producido por ella, es decir, si no estuviera predispuesto y en último término aclimatado en ella. Igualmente es abarcado por la materia propia, ya que esta misma posee como suya la conciencia naciente y da forma a las figuras del proceso lógico-dialéctico en cuanto informaciones propias. Esta ampliación o también recuperación creadora de un concepto de materia no invalida la diversidad de sus campos y estratos, sino todo lo contrario. Existen indudablemente, con sus puntos de partida respectivos, especiales modos de movimiento —el químico, orgánico, psíquico, económico-social y cultural—, que son formas de organización de la materia universal. Negar esto, contra todo evento, era privativo de los mecanicistas, materialistas vulgares a fin de cuentas. De muy otra índole es, sin embargo, la constitución de aquella diferencia mala, es decir, dualista por excelencia, que se interpuso entre la materia y el espíritu, entre «hylé» y «pneuma». Consecuencias de ella son una materia infecundada, a la cual se hace «retroceder» todo, y un espíritu amputado, hacia el que se levanta y «eleva» lo demás. En lugar de ello es más urgente que nunca el problema, no invalidado aún, de los aristotélicos de izquierda; en medio del acaecer material, con todas sus conformaciones y transformaciones, se trata de no perder el «topos», en el que tampoco se acaban los colores, las cualidades de las cosas, en el que hay sitio para la vida, la conciencia y el decurso de la historia humana, sobre y en el gigantesco fondo inorgánico. Y ello mediante el arco que enlaza a la utopía con la materia; tan poco paradógico es, que el «dynamei on» material implica primeramente todo el contenido concreto-utópico, conservándolo todavía latente y fundiéndolo. Los mismos Avicena y Averroes, una vez abjurado el estatismo y aplicándose al devenir, habrían adjudicado a su «eductio formarum ex materia» una forma no sólo hilozoísta, sino, por así decir, hilócrifa, esto es, latente, o dicho de otro modo, una «entelequia inconclusa». Pues todas las formas asumidas son ensayos de educción del todavía inédito tesoro de la materia

misma, sin mostrencos sistemas mecanicistas y sin un agente allá en las alturas. Esto es o para esto sirve el materialismo especulativo de la izquierda aristotélica, que por cierto no ha tocado a su fin, pese a haber pasado ya su séptimo día también, pese a su domingo, panteísticamente afirmado en el mismo «dynamei on», cual si con ese «pan-» ya estuviera hecho todo. Mas no hay salida al exterior, precisando su aumento en hondura escatológica, que vaya sin Bruno ni Spinoza, sin esta otra conciencia, es decir, la no interna, contra el subjetivismo y el mecanicismo a un tiempo.

INDICES

INDICE DE NOMBRES CITADOS

Abasidas, 15.
Abelardo, 56.
Abentofáil, 23-26, 55.
Philosophus autodidactus (El Viviente, hijo del Despierto). (Hadj ibn Yakzan), 23, 56.
Abu Said, 20.
Afjana, 10
Alá, 25, 82.
Alejandro de Afrodisia, 25, 29, 35.
Alejandro de Hales, 44.
Algazel, 21, 54.
Destructio Philosophorum, 21, 54.
Al-Mansur, 15.
Amalrico de Bena, 48 (V. Amalricanos, Herejía panteísta).
Arabia, 13.
Aristóteles, 12, 16-19, 25-38, 41-45, 50, 51, 58-73, 85, 86, 90-97.
De Anima, 73.
Arrio, 42.
Averroes, 8, 12, 18, 23-56, 62, 65, 67, 81, 85, 86, 90, 92, 97.
Destructio Destractionis, 25, 38, 81, 83.
Metafísica, 82-85.
Avicebrón, 29, 30, 48-51, 86-89, 95, 96.
Fons Vitae (De materia et forma). 87, 88.
Avicena, — — —, 74-80.
Aphorismi de anima, 11.
Canon de Medicina, 11.
Compendium de anima, 11.
De Almahad, 11, 15.
De divisionibus scientiarum, 11.
Libro de la convalecencia, 11.
Libro de la curación (Kitab-as-sifa), 11.
Libro del saber (Damish-Nameh), 11.
Metaphysica, 11, 36, 81.
Philosophia orientalis, 11, 25, 35, 49.
Tractatus de definitionibus et quaesitis, 11.

Bacon, Roger, 15, 16, 56, 61.
Bagdad, 10, 15, 19, 21, 48, 53.
Basra, 13, 19, 20.
Bäumker, Clemens, 88.
Biblia, la, 42.
Bocaccio, 21.
Bogutdínov, 11.
Böhme, Jakob, 61, 96.
La Aurora, 96.
Bostra, 13.
Bruno, Giordano. 12, 28, 30, 39, 46, 48-52, 61-63, 67, *90-99*.
El Estimulador, o una defensa de las tesis del Nolano Giordano Bruno, 92.

De la Causa, el Principio y el Uno, 50, 94, 95.
Bujara, 10, 15.

Cairo, el, 54.
Cicerón, 35.
Corán, el, 15, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 27, 28, 31, 56.
Córdoba, 15, 48, 53.
Cosroes I, 14. (V. Nuschirván.)
Cristo, 41.

David de Dinant. 48-51. (Véase Amalricanos, Herejía panteísta.)
Decálogo, el, 56.
Dios, 17, 21, 24, 29, 30, 33 35-37, 44, 45, 48, 49, 51, 53.
Duns Scoto, 95, 96.
De rerum principio, 95.

Eckart, maestro, 19, 21.
Eichhorn, 23.
Empédocles, 93.
Escoto Eriúgena, 18.
Escrituras, las, 19, 20, 22.
España, 14.
Espíritu Santo, 48.
Estratón, 29, 34, 35, 88.
Europa, 14.
Evangelio, el, 18, 56.
Fausto, 46, 54.
Federico II de Hohenstaufen, 21.
Fichte, 88.
Florencia, 42.

Galileo, 54.
Goethe, 62, 68.
El ensayo de Diderot sobre la pintura, 68.
Giotto, 42.
Goldzhier, 20.
Vorlesungen über den Islam (Lecciones sobre el Islam), 20.
Grecia, 32.
Guillermo de Occam, 41.

Hamadán (Ecbatana), 10, 11.
Hegel, 28, 29, 51, 58 64, 66, 85, 97.
Ciencia de la lógica, 85.
Lecciones sobre estética, 86.
Heráclito, 69.
Hobbes, 61.
Homero, 19.
Horten, M. 25, 27, 75, 81, 85.
Die Hauptlehren des Averroës (Doctrinas principales de Averroes), 25.
Die Metaphysik Avicennas (La metafísica de Avicena), 75, 85.
Humboldt, Alexander von. 15.

Ibn Rosch (V. Averroes), 55.
India, 13, 14.
Irán, 19.
Islam, 13, 14, 33.
Ispahán, 10, 11.
Italia, 54.

Jámblico, 14.
Jesús, 21, 56.
Joaquín de Fiore, 21, 48.
Juan de Padua, 47.
Justiniano, 14.

Leibniz, 52, 80.
Lessing, 21, 65-67.
Emilia Galotti, 65.
Lichtenberg, 53.
Lucrecio, 94, 95.
De rerum natura, 95.

Mahoma, 13, 14, 18, 56.
Maimónides, 43, 56.
Guía de descarriados, 56.
Marx, Carlos. 61, 62.
La Sagrada Familia, 61.
Meca, la. 13.
Mediterráneo, 13.
Mil y Una Noches, las. 54.
Moisés, 21, 56.
Motekallemin, los. 45, 54.
Münzer, Thomas, 34.

Nicolás de Cusa, 62.
Nuschirván (el Inmortal), 14 (ver Cosroes I).

Occidente, 11, 33, 48, 53.
Omar, 13.
Omeyas, 15.
Orfeo, 94.
Oriente, 9, 11, 19, 54, 55.
Orígenes, 22.

Padua, 47, 67.
Paris, 42.
Persia, 13, 14.
Pérsico (Golfo) 13.
Petra, 13.
Pietro d'Albano, 47.
Plotino, 49, 86, 94.
Enéadas, 86.
Pobre Conrado, el. 34.
Prometeo, 67.
Ptolomeo, 62.

Renan, 54, 55.
Averroës et l'averroïsme, 54.
Robinsón (Crusoe), 23, 24.
Roman de la Rose, 47.

Sabelio, 42.
Salomón ibn Gabriol (v. Avicebrón).
San Agustín, 42.
San Alberto Magno, 15, 18, 34, 40, 48, 87.
De unitate intellectu contra averroistas, 34.
San Anselmo de Canterbury, 18.
San Pablo, 18.
San Pedro, 18.
Santo Tomás de Aquino, 12, 18, 19, 28, 30, 34, 38, 40-48.
De ente et essentia, 44, 45.
De unitate intellectu contra averroistas, 34, 43.
Summa Theologica, 41, 45.
Saturno, 22.
Scaligero, Julio César. 67.
Poética, 67.
Schelling, 96.
Schopenhauer, 66.
El mundo como voluntad y representación, 66.
Siebeck, 88.
Investigación sobre la filosofía de los griegos, 88.
Siger de Brabante, 43.
Simbad el Marino, 14.
Siria, 14.
Sorbona, la. 47.
Spinoza, 46, 51, 52, 57, 99.
Tratado teológico-político, 57.
Stoa, la. 33,, 88.

Teherán, 11.
Tertuliano, 18.

Van den Bergh, 85.
Los epítomes de la Metafísica de Averroes, 85.
Venus, 15.
Virgilio, 93.
Eneida, 93.

INDICE DE CONCEPTOS

Accidentes. 50, 74, 76.
Acción. 77.
Acto. 36, 44, 51, 82. (v. Potencia, Entelequia)
— desprovisto de materia, 36.
— en el acaecer, 36.
— primigenio, 44.
— puro, 37. (v. Dios, Alicuidad, Esencias)
—ser eficiente, 44.
Actualidad. 73, 77. (v. Forma, Realidad)
Actualizarse (hacerse real) el mundo. 47.
Actualización. 83, 84. ,
Aforística, doctrina. 61.
Agricultura. 13.
Albigenses. 19, 48. (v. Herejía)
Alegoresis. 22. (v. Filosofía, Religión)
Alicuidad. 37. (v. Acto puro)
Alma. 20, 26, 47, 83, 85.
— animal. 30, 31.
— colectiva. 31.
doctrina aristotélica del —. 31, 32.
doctrina del cuerpo y el —. 30, 41.
— , forma eficiente, unitaria del cuerpo. 30.
— imaginativa. 30.
— individual. 31.
— inmaterial. 81.
— intelectiva. 31, 33.
— sensitiva. 30.
— universal. 51, 93. (v. Principio formal)
— volitiva. 30.
Alteración. 78, 82. (v. Cambio, Movimiento)
Analogia entis. 45.
Anticlericalismo. 21.
Apologética clerical. 41.
Aprehensión, 81. (v. Conocimiento, Concepto)
Arabe. 13.
sociedad — en crisis. 53.
Arbol del Universo, imagen del. 94-96.
Aristotelismo.
— cristiano. 28.
derecha del —. 31, 40, 42, 91.
— eclesiástico. 46.
— goethiano. 67.
— naturalista. 29.
izquierda del —. 28-30, 34, 35, 38, 40-43, *46*, *47*, 49, 50, 54, 58, 60-62, 64, 96-98.
Aritmética. 10.
Arte. *65*-68.
— poética. 67.
Artista, el. 66, 67.

Astrología. 19.
Astronomía. 10.
Atomismo. 95.
Atributos.
unidad de sustancia y —. 52.
Autoproducción. 36.
— del mundo. 44, 52. (v. Materia)
Averroístas. 52, 67.
— cristianos. 47.
— anticristianos. 47.
— latinos, 43.

Baptistas. 34.
Barroco. 47.
Burguesía. 13, 47.

Cábala, la. 33.
Cambio.
— cualitativo. 38, 78.
especies de —. 38.
— local. 38, 78.
— orgánico. 38. (v. Movimiento)
Cantidad. 77, 78.
lo cuantitativo. 79, 80.
Capital mercantil. 13, 14.
Categorías del ser. 77.
Causa. 75, 77, 79, 82, 94.
— de influencia negativa, *conditio sine qua non*. 35.
— divina. 37. (v. *Dator formarum*)
— eficiente. 36, 44, 85, 93.
— final. 29, 44, 45. (v. Forma, Entelequia)
— material. 75-78.
— primera. 74.
Causalidad.
— divina. 55.
— exclusiva. 45.
inviolabilidad de las leyes de la —. 22.
Ciencia. 18, 22, 54.
— de las causas del ser. 74.
—s naturales. 54, 73, 74.
—s particulares. 35, 54.
scientia experimentalis. 16.
Clase.
circunstancias de —. 97.
— dominante. 19, 33.
— sacerdotal, 19, 20, 33.
Clericalismo. 53.
base del —. 41.
espíritu del —. 34.
Comercio. 13, 14.
Comunismo naturalista. 14.
Conciencia. 98.
libertad de —. 14.
— no interna. 99.
Conceptos.
aprehensión de los —. 74.
— generales. 40. (v. Universales)
Conocimiento. 24, 32, 33, 41.
— científico. 22.
— científico-natural. 13, 15, 24, 28.
— de Dios y de la Naturaleza. 56.
fase suprema del —. 24.
— natural. 19.
nous que da el —. 32.
nous pasivo, capaz de conocer. 32. (v. Doctrina de las representaciones básicas)
— por los sentidos. 42, 92.
teoría del —. 40.
Contemplación, la. 20.
Contradicciones.
armonía de las —. 73.
tensión y unidad de contrarios. 97.
Cosmológico, argumento. 45.
Creación. 38, 82.
— artística. 65, 67.
— del mundo. 43, 44.
doctrina de la —. 47.
razón creadora. 46. (v. *Logos spermatikós*)
Cristianismo. 12, 18, 19.
patrística del —. 22.
pensadores medievales del —. 31.
pensadores monacales del —. 40.
Cualidad. 77, 78, 97.
Cuerpo. 26, 30, 32, 49, 66, 79.
— celeste. 35. (v. *Soma theion*).
continuidad del —, 79.
—s compuestos. 85.
Dios, materia y —, sustancialmente uno. 48.
doctrina del — y del alma. 30.
doctrina de la separación del — y del alma. 41.
esencia de la corporeidad. 79, 80.
gobierno del —. 11.

muerte del —. 31, 92.
— orgánico. 30, 31, 85.
— receptivo-pasivo. 32.
resurrección del —. 15.

Dator formarum. 37, 66.
Demostración, la. 17.
Derecho natural. 34.
Derviches. 20.
Determinado, lo. 73. (v. Materia, Forma)
Dialéctico.
método —. 58, 97.
proceso —. 59, 64.
Dimensiones. 79, 80.
Dios. 17, 21, 24, 29, 30, 33, 35-37, 44, 45, 48, 49, 51, 53.
atributos de —. 56.
contemplación de —. 92.
conocimiento de —. 56.
corpus coeleste. 25, 35. (v. *Soma theion*)
divinidad, la. 26.
divino-ser-acto. 44. (v. Acto puro, Acto primigenio, el Ser)
potencia de —. 30.
voluntad de —. 88.
—es, los. 26, 91.
Disposición. 60, 63, 64, 76, 82, 83, 85. (v. Posibilidad, Potencia, Materia)
Dynamei on. 29, 30, 35, 59, 63, 64, 68, 83, 98, 99. (v. Ser en potencia)
Dynamis. 83, 87.

Edad Media. 14, 41.
Edad Moderna, 54, 67.
Edicto de Córdoba, 53.
Educción. 67.
Efecto. 77, 78, 82. (v. Causa)
Elementos, doctrina de los. 38.
Emanatismo. 88.
— neoplatónico. 33.
Enciclopedia filosófica. 53.
Energía potencial del mundo. 63, 64.
Enérgueia. 46. (v. *Logos spermatikós*)
Entelequia. 29, 35, 36, 38, 44-46, 51, 68. (v. Forma, Causa final)
arquetipo entelequial. 67.
— inconclusa, 36, 98 (v. Movimiento).
Entendimiento. 11, 17, 18, 19, 30, 31, 33, 73, 81, 90. (v. Razón. Conocimiento, Iluminación)
— activo general. 23.
— agente (inteligencia común), 30, 33.
— común, 49.
— individual. 31.
— pasivo. 32.
— unidad del—. 33, 43.
Entes. 33, 44. (v. Ser)
Entidades. 38.
Eros platónico. 36.
Esclarecimiento. 27.
Esclavismo. 32.
Escolástica.
— cristiana. 27, 28, 40, 41, 87.
— europea. 40.
— oficial. 43.
— oriental. 11, 15, 28.
— tardía. 43.
Esencia. 44, 45, 88, 89 (v. Dios, Acto puro, Alicuidad).
— común, 88.
—s. 24, 27, 69, 76.
Espacio, 77, 79.
Especies, 73.
Espíritu. 48, 62, 92, 97, 98.
— de la tierra goethiano, 42.
— del bien y del mal. 15 (ver Culto de la luz, Maniqueismo).
— divino aristotélico. 32, 33.
— esclarecedor. 24.
— s. esféricos. 33.
— Santo. 42.
— hegeliano. 28, 29.
— humano encarnado. 18.
la carne emancipada del —, 47.
— s. planetarios. 33.
— puro. 42. (v. Dios).
— universal. 76, 89.
Espiritualidad. 67.
Estética. 66, 67.
Ideal estético, 67.
Estoicismo. 33, 34, 46.
— panteísta. 22.
Estratonismo. 35.
Estructura, 28.

Eterno. 36, 37, 48, 51, 82.
— eternidad. 22, 36, 38 (v. Materia, Forma).
Etica. 74.
Evolución. 38, 58, 89, 97.
sucesión evolutiva de las mónadas, 52.
— universal, 61, 64.
Existencia. 37, 44, 45, 76, 78, 79, 81, 82, 98.
— actual. 77.
concesión y conservación de la—. 37.
— dada, 65, 66.
Existente, el. 56.
— por sí misma. 96.
posibilidad de—. 75.
pre- de la materia, 47.
Extasis. 24-26.

Fábula de los tres anillos, 23.
Falasuf. 55 (v. Filosofía).
Fe, 17-19, 22-24, 43, 53, 81, 90-92.
— positiva. 20.
supresores de la—, 53.
Fenómeno. 66, 67.
Fermentación. 36 (v. Materia).
Feudalismo. 13, 53.
— clerical. 16, 41, 42.
Filosofía. 10, 15, 17, 18, 21, 22, 25, 27, 28, 32, 45, 54, 62, 68, 97.
— aristotélica. 32, 43.
ciencias filosóficas, 74.
— de la naturaleza renacentista. 61.
— griega. 14, 54.
— islámica. 15, 54, 55.
— moderna, 51.
— natural. 28.
— naturalista, 55.
— práctica, 93.
— práctica. 74 (v. Etica).
— presocrática. 93.
Finalidad de la creación artística. 65.
Física. 11.
Forma. 29, 30, 34-38, 44, 48-50, 57- 64, 75, 76, 83-87, 92, 94, 96. (v. Causa final. Entelequia, Materia).
— activa. 32. (v. Organo rector).
—, configuración material. 59.
—, configuradora relativa. 50.
— corporal, 88.
— disociada. 38.
— divina. 41.
doctrina de las -s puras. 97, 98.
— eficiente, 29, 30, 34-36.
— espiritual. 39, 88.
— s generales. 81, 89, 93.
— inherente. 41, 42.
— s inteligentes. 93.
—, modo inmanente de ser de la materia. 58.
—, segundo principio del ser. 51, 78.
— separada. 41, 42.
— suprema. 29, 36, 42.
— sustancial. 76, 77, 79, 80.
unidad de —y materia. 97.
— unitaria. 88.
Fuego inmanente. 38 (v. Forma, Verdad ígnea).
Fuerza.
— creadora. 46.
— divina trascendente. 44.
— eficiente. 32, 44.
— "eficiente y semilla". 46.
— unitaria. 25.
— universal. 51 (v. Forma universal.

Género humano.
razón del—. 49. (v. Entendidimiento común).
unidad del—. 32, 33.
Geometría. 10, 75.
Germen vital. 38 (v. Forma, Materia).
Gnosticismo, 19.
Gravidez, 36.
Guerra santa. 14.

Hegeliana, izquierda. 28, 29.
Hégira, 14.
Herejía. 12, 18, 33, 43, 49.
— albigense. 19, 48.
— panteísta, 48, 49.
Hermanos del Espíritu Libre, secta de los. 21.
Hermanos Puros de Basra. 20, 54.
Hilócrifa. 98 (v. Entelequia).

Hilozoístas. 93, 98 (v. Filósofos presocráticos).
Historia. 97, 98.
Historiografía. 27, 68.
Hormé. 36 (v. Materia, Forma, Entelequia).
Hylé. 44, 48, 98 (v. Materia).
— *noetiké*. 86.
theia —. 87.
Hypokeímenon. 87 (v. Sustrato).

Idealismo, 96.
Ideal.
— estético, 67,
— realista, 68.
Iglesia, la. 18, 43, 47, 48.
doctrina de —. 96.
Ilustración, la. 34.
Ilustración. 11, 22.
— europea. 22-24, 56.
Individuación, principio de. 45, 79 (v. Materia).
Infierno. 31, 54.
Infinito. 30, 62, 91.
Inmanencia. 44, 45, 51, 52, 67, 68, 96.
— configurativa. 38.
doctrina leibniziana del despliegue de la inmanencia. 52, 80.
forma inmanente, modo de ser de la materia, 58. (v. *natura naturans*).
Inmaterial. 36, 81 (v. Entelequia, Alma).
Inmortalidad, negación de la—, individual. 47 (v. Vida ultraterrena, Trascendencia).
Inquisición. 39, 53.
Inspiración. 17 (v. Revelación).
Intelecto. 32, 33, 73 (v. Razón activa, Conocimiento, Entendimiento).
unidad del —. 33.
Inteligencia común. 75. (v. Entendimiento agente).
— activa. 32, 33 (v. Razón humana, Conocimiento, Entendimiento).
— suprasensible. 32, 33.
Instituciones sociales, 15.
Investigación. 17.

Juicios, formulación de. 74.
Kalam (palabra revelada), maestros del. 54 (v. Revelación, Motekallemin).
Kata to dynaton. 35, 83 (v. Forma eficiente, Entelequia).

Lenguaje metafórico. 17, 18, 23.
Liberación de los pueblos coloniales. 54.
Literatura europea. 23.
Lógica. 10, 11, 28.
Logos spermatikós. 46 (v. Estoicos, *Enérgueia*, Razón inmanente).
Luz. 73, 90, 91.
hacerse la —. 14.
iluminados, los. 25.
metafísica cosmológica de la —. 19.
nacimiento de la—. 24, 25.
— natural. 18, 57 (v. Filosofía).
—, origen luminoso del mundo. 20.
— originaria. 19, 20.
— suprema. 18. 19.

Más allá, el. 12, 30, 31, 50, 96, 99 (v. Trascendencia).
Matemática. 11, 28, 74.
Materia. 27 y ss.
aptitud de la—. 38.
base cuantitativa de la—. 58, 79, 97.
—, como vida total. 30.
— común. 86.
concepto de la—, 39, 59.
desarrollo cualitativo de la—. 58, 79, 97.
diversidad de la—. 81.
— dialéctica, 64.
— disposicional. 32, 65.
— eterna. 11, 22, 37, 82.
generación de la—. 31.
— general. 89.
— germinal en despliegue. 52.
— grávida. 36, 65-68.
— increada. 36 (v. Materia originaria).
— indeterminada u originaria. 35, 85.
— mecánico-estática. 47, 59, 62.
naturaleza, 26, 66, 67.

preexistencia de la—. 47.
— prima. 37, 78, 95.
principio material. 51.
primer principio del ser. 51.
proceso dialéctico de la—. 59, 64.
— segunda, hecha mundo. 35.
—, sustrato de la disposición determinada. 29, 37, 38.
—, sustrato de la posibilidad. 48, 63, 64, 75.
—, sustrato de unidad en todo lugar. 49, 87.
— total. 12.
unidad de — y forma. 97.
— unitaria. 88.
— universal. 35, 86, 87, 98.
— universal-concreta, 37.
— *universalis*. 29, 49, 64, 89, 93, 95.
Materialismo. 11, 30, 50, 52, 61, 96.
— ctónico. 95.
— histórico-dialéctico. 64, 68, 97.
— renacentista. 47, 63.
— vulgar. 98.
Mecanicismo. 38, 61, 64, 97, 99.
Mecanicistas. 12, 38, 58, 61, 98.
Medicina. 10, 75.
Medioevo. 27.
— árabe. 13, 14.
— cristiano. 28, 31.
— europeo. 13, 15, 26, 28.
Mens. 48. (v. Razón)
Mercancías, circulación de. 14.
Metafísica. 11, 28, 73, 75, 97.
— cosmológica de la luz. 19. (v. Religión de la luz)
Mística. 16, 19.
alegoresis —. 22.
misticismo. 20-26.
místicos alemanes del S. XIV. 21.
— panteísta. 20.
— trasceudente. 20.
unión —. 24.
Mito. 18, 57, 94.
— de la luz. 19. (v. Religión de la luz)
— del árbol. 94-96.
—logía astral. 33.
Mónadas. 52.
Monacales.
escuelas — europeas. 14.
pensadores — cristianos. 40.
Monismo. 20.
Moral. 53, 57.
elemento humano en la —. 57.
igualdad de la ley — para todos. 56.
ley — natural. 55, 56.
—idad, la. 56, 57.
— natural. 34.
Morphé. 87. (v. Forma)
Motekallemin, secta de los. 45, 54. (v. maestros del Kalam, Revelación)
Motor. 67, 82, 93.
— de la luna. 33.
— inmóvil. 51.
— universal inmóvil. 36. (v. Acto, Dios)
Movimiento. 26, 36, 38, 58, 61, 73, 77, 78, 82, 98.
— circular del cielo. 38, 67.
— de la materia. 61. (v. Actualidad)
—, entelequia incompleta, la. 59.
Movimientos populares. 19.
Muftí. 28.
Multiplicidad. 81. (v. Materia)
Mundo.
actualizarse el —. 48.
autoproducción del —. 52.
concepto aristotélico-cristiano del —. 42.
— creado. 44.
desarrollo progresivo del —. 59.
origen luminoso del —. 20.
percepción del —. 50.

Naturaleza. 25, 26, 51, 66, 68, 91, 94.
conocimiento de la —. 24, 56.
contemplación de la —. 92.
corpus naturae. 96.
fuerza divina en la —. 35.
— humanizada. 68. (v. Creación artística)
natura naturans. 29, 38, 41-46, 50, 61, 62, 67, 83, 92, 95-97.
natura naturata. 38, 50.
natura sive deus. 46, 50.
natura supernaturans. 38.
natura supernaturata. 38.
— "organismo". 96.
— para la Ilustración. 34.

— plástica. 65.
Naturalismo. 19-21, 24-29, 33, 49-51, 56, 57, 67.
doctrinas naturalistas. 35, 41, 55.
Navegación. 13.
Neoplatonismo. 16, 19, 20, 22.
Neoplatónico. 14, 18-22, 44, 86-88.
izquierda neoplatónica. 49.
Nobleza. 19.
Nomadismo. 13.
Nominalismo. 41. (v. Guillermo de Occam, Universales)
— escolástico. 43.
Nous.
— aristotélico. 28, 29, 32.
—puro. 30, 86.
Novela. 47.
— filosófica. 23.
Núcleo racional. 22. (v. Verdad)

Objeto. 40, 65. (v. Conocimiento)
Oscurantismo. 31.
Ontológico, argumento. 45.
Orgánica, transformación. 36. (v. Cambio)
Organo rector impersonal. 32. (v. Forma activa, Razón común)
Ortodoxia. 11, 15, 16, 21, 22, 24, 27, 55.
— islámica. 39, 53, 55.
— religiosa. 19, 33.
— trascendentalista. 22, 46.

Panteísmo. 20, 21, 25-27, 30, 35, 51, 52, 61, 67, 97, 99.
— estoico. 22.
herejías panteístas. 48, 49.
humano ——. 20.
Parábolas. 18.
Pensamiento. 9, 17, 19, 24, 83.
libertad de —. 91.
Peripatética, escuela. 29, 35, 88.
Pitagóricos, los. 93.
Planimetría. 75.
Platónicos, los. 93.
Pneuma. 98.
verdad *pneumática.* 20. (v. Espíritu)
Poesía. 67.
— galante. 48.
Poetas. 67.
Politeísmo. 26. (v. Religión, Dios)
Posibilidad. 36, 37, 60, 63, 73, 81, 84, 85.
estado de —. 36. (v. Potencia, Movimiento)
materia como sustrato de la —. 47, 82.
— material determinada. 38.
— objetiva real. 36, 58, 59, 63, 64, 68.
— pasiva. 35, 60.
paso de la — a la realidad. 45, 83.
lo posible. 73.
— real. 68.
sujeto de la —. 37. (v. Forma)
— sustacial. 86.
Potencia. 35, 61, 75-77, 82, 93, 96.
— divina. 30.
máxima —. 29.
ser en —. 29, 30, 35, 58, 59, 65, 83. (v. *Dynamei on*)
potencialidad activa. 30, 35, 38, 41, 44, 45, 73, 82.
potencialidad———. 44, 47, 63, 66, 74.
Praxis humana. 57.
Producción. 14.
Progreso, mediación del. 84.
Propedéutica. 28.
estudios propedéuticos. 28.
Ptolomeico, sistema. 62.

Razón. 19, 24, 49, 54, 87, 90, 92.
— activa. 15, 32, 55.
— común. 31, 32, 55, 93. (v. Forma activa)
divinización de la —. 21.
— humana (encarnada). 18, 32.
— inmanente-creadora. 46.
la — como motor. 93.
núcleo racional. 22. (v. Verdad)
pervivencia de la — común. 47.
unidad de la —. 32.
— unitaria. 33.
— universal. 32.
Real, lo. 68, 82, 88.
— típico. 67.
Realidad. 38, 60, 73, 83. (v. Forma, Actualidad)
— total. 45. (v. Dios)
transformación de la —. 57, 65.
Realismo estético. 68.

ideal realista. 63.
Realización.
estado de —. 36.
función de —. 44.
Religión. 17, 20-22, 32, 53-56.
— adjetivada. 32.
— católica. 41.
ceremonias religiosas. 55, 56.
— como envoltura alegórica. 22, 26.
— cristiana. 33.
— de la luz. 14, 15, 19, 20. (v. Maniqueísmo, Espíritu del bien y del mal)
— despótica. 31.
doctrina de la "aventura y regreso de la luz". 19.
doctrina del "regreso del mundo y del alma". 20.
— futura, 57.
— local. 33.
ministros de la —. 10, 28.
— monista. 26.
— natural. 34, 56.
— politeísta. 26.
— positiva. 18, 20, 56.
precepto religioso. 56.
símbolos de la —. 55, 57.
Renacimiento. 29, 30, 47, 48.
Representaciones, doctrina de las — básicas. 33.
Resurrección.
— corporal. 15.
— de la carne. 31.
no — de los muertos. 22.
Revelación. 17, 18, 54.
Revelación, la. 18, 43.
maestros de la palabra revelada. 54. (v. Inspiración, Motekallemin)
Roman de la Rose. 47.

Saber, el. 17, 18, 21-26, 43, 53, 55.
— teorético. 74.
Sacerdotal.
casta —. 15.
clase —. 19, 20, 33.
Sagrado, lo. 24, 25.
Ser. 45.
— accidental. 44.
accidentes del —. 74.
causas del —. 74.
— de realización. 44.
divino ——acto. 44.
— divino necesario. 44.
— en la medida de la posibilidad. 35, 83. (v. *Kata to dynaton*)
— en potncia. 29, 30, 35, 58, 59, 65, 83. (v. *Dynamei on*)
fuente del —. 46.
separación entre — y ente. 44.
Sociedad.
— clérico-feudal. 41.
— europea. 16.
Soma theion. 35. (v. Cuerpo celeste, Alejandro de Afrodisia)
Species. 76. (v. Forma entelequial predispuesta)
Stoa, la. 33, 88. (v. Filosofía griega)
Subjetivismo. 99.
Sufíes. 19-21, 24. (v. Religión mística)
Sujeto.
— causal de la realización. 37. (v. Materia, Forma)
— de la posibilidad. 34.
Supervivencia individual. 43. (v. Inmortalidad, Vida ultraterrena)
Superestructura 39.
Superstición. 15, 19, 91.
Suprarracional. 18. 19. (v. Razón)
Surgimiento por emanación. 44.
Sustancia. 48, 51, 77, 78, 87, 88.
unidad de — y atributos. 52.
Sustrato. 77, 78, 84, 85, 87.
— primero absoluto. 78. (v. Materia prima, Sustancia)

Tajik. 10, 11.
Teísmo. 29, 30.
— trascendente. 42, 96.
Teleológico. 35. (v. Materia segunda, Forma eficiente)
Teológico. 15, 28, 43, 61, 64.
sectas teológicas. 54. (v. Motekallemin)
Teología. 15, 55.
Terapéutica. 11.
Todo-Uno. 20.
uno originario. 86, 87.
Tolerancia. 33, 56.

pathos de la —. 34.
Tomista, sistema. 42. (v. Santo Tomás, Escolástica cristiana).
Totalidad. 62, 63.
materia total. 64.
Trabajo.
— artístico. 66.
— humano. 65, 97.
Tradición.
— de la antigüedad. 14.
— greco-siria. 15.
religión tradicional. 17.
Trascendente, lo. 43, 44.
ente —. 45.
mística —, 20.
ortodoxia —. 22.
trascendencia, la. 14, 25, 46.
Tribal, constitución. 13.

Universales, problema de los. 40, 41. (v. Nominalismo, Teoría del conocimiento, Conceptos generales, Guillermo de Occam)
Universidad. 14, 47.
aulas de la —. 48.
— de El Cairo. 54.
— de Padua. 67.
espíritu universitario. 47.
Unitas intellectus. 33, 34.
Universo, imagen del. 97.
Usía. 87. (v. Sustancia)
Utopía. 64. 98.

Vacío, el. 86, 87.
Vera auctoritas. 18.
Vera ratio. 18.
Verdad. 22, 24, 25, 54, 91, 92.
— ardorosa. 67, 68, 69. (v. Fuego inmanente).
— divina. 91.
— ígnea. 38.
— presocrática. 20.
Vida. 98.
— terrenal. 57.
— total. 30, 63.
— ultraterrena. 31. (v. Resurrección corporal, Supervivencia individual)
Virtud. 55.
— central. 55.
sabiduría de la —. 56.
Visionarios, secta de los. 48.
Voluntad, la. 24, 55. (v. Virtud central")

INDICE

	Págs.
Nunca lo mismo	9
Hito y conmemoración	10
Emporios comerciales y tierra helenística	13
Diversos comportamientos del saber con respecto a la fe	17
El Viviente, hijo del Despierto, Dios como cuerpo celeste	23
Aristóteles-Avicena y las esencias de este mundo	27
Influencia de Avicena sobre Santo Tomás y viceversa	40
Influencia de la izquierda aristotélica sobre las corrientes anti-eclesiásticas	47
La religión convertida en moral	53
Aristóteles y la materia no-mecánica	58
Transformación de Aristóteles por su izquierda y transformación de esta misma	60
El arte, emancipador de la materia-forma	65
Textos escogidos y aclaraciones	71
Aristóteles	73
Avicena	74
Averroes	81
Avicebrón	86
Giordano Bruno	90
Indice de nombres citados	103
Indice de conceptos	107

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA 26 DE MARZO DE 1966, EN MARIBEL, ARTES GRÁFICAS, TOMÁS BRETÓN, NÚMERO 51. MADRID